LECCIONES SUMARÍSIMAS

DE

METAFÍSICA Y FILOSOFÍA NATURAL

SANTO TOMÁS DE AQUINO

POR

DON JUAN MANUEL ORTI Y LARA

Catedrático de esta Asignatura
en la Universidad, y miembro de la Academia
Romana del mismo Santo Doctor.

VOLUMEN I

METAFÍSICA GENERAL

Y

ONTOLOGÍA

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

Precio, cinco pesetas.

MADRID—1887
AGUSTÍN JUBERA, EDITOR
almacén de libros

IMPRENTA DEL ASILO DE HUÉRFANOS DEL S. C. DE JESÚS

Calle de Juan Bravo, núm. 5.

PREFACIO

Ante todo, debo declarar en las presentes líneas que esta obrita no debe ser tenida por verdaderamente original, y que de la doctrina contenida en ella no hay ni un solo punto que no se halle en los autores antiguos y modernos de verdadera filosofía, que reconoce como Príncipe al Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino. Príncipes son también por algún modo de ella en nuestros días los egregios filósofos que antes y después de la admirable Encíclica *Aeterni Patris*, del insigne Pontífice León XIII, se han esforzado noblemente á restablecer esta filosofía perenne, única verdadera, en el dominio de las ciencias y de los estudios, conviene á saber, los Kleutgen, los Sanseverinos, Liberatores, Ziglíaras, Signoriellos y otras lumbreras mayores de la sabiduría divina y humana, entre

los cuales brillan con maravilloso esplendor los Pesch, Limburgos y Schiffinis. A estos dos últimos especialmente he tenido ante los ojos en la composición de las presentes lecciones, tomando de ellos á veces hasta sus mismas palabras, temeroso de no expresar exactamente con otras mías los conceptos sutiles, aunque luminosos, de la Metafísica.

Van estas lecciones en forma de diálogo, porque así juzgo por experiencia que conviene enseñar en los libros destinados principalmente á la enseñanza de los alumnos que asisten en las clases oficiales. Exponer la doctrina en tésis y argumentos demostrativos, con algunas nociones preliminares al comenzar cada tratado, y con escolios y corolarios, es cierto el verdadero método de doctrina; pero, bien por no estar habituados tales alumnos á este género de disciplina, ni acaso iniciados siquiera en él, bien por otras razones que no es del caso tocar, lo que en realidad acontece es, que con dicho método no suele hacerse fruto en los estudios académicos, siendo, por tanto, casi necesario usar de otro procedimiento más sencillo, cual es el que se ofrece en la forma socrática del diálogo. Y no se diga que esta manera de

enseñar, por preguntas y respuestas, á estilo de catecismo, no conviene al decoro y gravedad que deben guardarse en las clases superiores de la Facultad de Filosofía y Letras; porque sobre este aparente respeto ó punto falso de honor, deben prevalecer las razones de utilidad y conveniencia que persuaden y aconsejan esta forma didáctica como la más acomodada para despertar la atención y el interés de los alumnos con la viveza y precisión de las preguntas, y para satisfacer su natural curiosidad con respuestas breves pero decisivas, que ilustran el ánimo y le contentan mucho más que los prolijos discursos y argumentos que suelen usarse en otros libros.

Este que ahora sale por vez primera á luz, acaso parezca á algunos largo y que desdice del título que lleva; yo mismo confieso por mi parte habérseme corrido la pluma al escribirlo más allá de lo que al tomarla pensé que escribiría. Mas recordemos el *brevis esse laboro, obscurus fio*, del vate venosino, y advirtamos que en todo libro elemental, para que sea completo, no debe omitirse nada de lo que exige el conocimiento adecuado de las razones que deben ser definidas, ordenadas y evidenciadas en él; si demás de esto se considera

que la doctrina que estas lecciones encierran es una como quinta esencia de la Metafísica, y que si á volumen vamos, el de este libro no es comparable siquiera con los *in folium* de los antiguos, ni con el de las obras de los filósofos contemporáneos que acabo de nombrar, todavía habrá menos razón para negar que estas lecciones sean, como su nombre lo declara, *sumarísimas*. Aún, si á algún profesor pareciese bien pasar en claro esta ó aquella entre las mismas no absolutamente precisa, ó algunos puntos de otras, en su mano está reducirlas cuanto quiera junto con el programa que he puesto al final por vía de índice; que más fácil cosa es cercenar en un libro de texto lo superfluo, que suplir y remediar la falta que tuviere en lo necesario.

He añadido notas que aclaren y amplíen algunas materias y lugares que confirmen la doctrina del texto, tomadas principalmente del Angel de las escuelas, maestro de los que saben, y por lo mismo de los que estudian con recto y puro deseo de participar del verdadero saber, que consta principalmente en las sumas, opúsculos y comentarios de tan grande doctor. À ellos como á fuentes purísimas y cristalinas debe acudir todo el que quiera pasar adelante en

el conocimiento de estas graves y trascendentales doctrinas, que además de satisfacer y contentar los entendimientos, los previenen contra los errores que vician el pensamiento, no sólo en los que beben como discípulos en las fuentes del racionalismo, sino en los que siendo, por ventura, maestros en otras ciencias, pero nada versados en ésta, y acaso prevenidos contra las verdades de ella, presuman, sin embargo, de aptitud y suficiencia para resolver las principales cuestiones del orden puramente inteligible. Porque es de advertir, que los conceptos de la Metafísica, expresados con términos comunes y vulgares, se hallan en la mente y en los labios de todos los hombres, doctos é ignorantes, que circulan, por decirlo así, en conversaciones y discursos también comunes; y que fuera de la escuela llamada así por antonomasia, y fuera, también, de aquellos en quienes la luz de la fe suple con ventaja la ausencia de conceptos científicos, todos los demás, cuando discurren sobre tales cuestiones, apenas si aciertan cumplidamente en ninguna de ellas; en cambio, suelen dar en errores y dislates, tanto mayores cuanto más presumen de sabios, y acaso lo sean en otras

ciencias, que desgraciadamente suelen adquirirse sin estar el ánimo preparado con el estudio de la Lógica y de la Metafísica. Lógica, pues, debe aconsejarse á todos, principalmente en estos tiempos, en que hasta se ha perdido la verdadera idea de este órgano necesario de la razón científica, pero muy especialmente á los que quieran conocer con perfección las razones de la que es reina entre las ciencias humanas; Lógica y Latín, por lo menos, es el absolutamente preciso para hacerse de la llave sin la cual no es posible entrar allí donde están escondidos de los profanos los tesoros de la antigua y siempre nueva y verdadera filosofía.

LECCIONES SUMARÍSIMAS

DE METAFÍSICA

LECCIÓN PRIMERA

INTRODUCCIÓN

1. *Pregunta.* ¿Qué significa la palabra *Filosofía*?

Respuesta. La palabra *Filosofía*, griega de origen (φιλοσοφία), significa *amor de la sabiduría*, ó como traduce Cicerón [1], *Studium sapientiae*. Séneca la definió, atendiendo asimismo á la etimología de dicho nombre, *sapientiae amor et affectatio* [2]; y San Juan Damasceno leyó en dicha palabra, *amor de la sabiduría* (φίλια τοφίας) [3]. *Quid est philosophia?* preguntaba San Agustín; y á esta pregunta respondió diciendo: *Amor sapientiae* [4].

2. *P.* ¿Cuál es el origen de la palabra *Filosofía*?

R. Cuenta Cicerón, refiriéndose á Herá-

1 *De officiis*, II, 2.
2 *Ep.* 89, pág. 346, ed. de Leipzig, 1741.
3 *Dialéctica*, cap. III, pág. 537, edic. Migne.
4 *Contra Acad.*, lib. II, cap. II, n. 5.

clides, que, preguntado Pitágoras por Leonte cuál era el arte ó ciencia que profesaba, respondió que ninguna en particular, sino simplemente era filósofo. Este fué después el nombre que tomaron los que investigaban las verdades más altas que puede alcanzar naturalmente la razón, en vez del nombre de *sabios*, con que eran antes conocidos.

3. *P.* ¿Qué entendían los antiguos filósofos por *sabiduría*?

R. Los antiguos filósofos entendían por *sabiduría* el conocimiento de todas las cosas y de todas sus propiedades; pero Sócrates y Platón, y sobre todo Aristóteles, fijaron para siempre el sentido de la palabra *sabiduría*, diciendo que el hábito significado por ella [1], versa sobre las causas y principios primeros; y así, que la sabiduría es un conocimiento superior al de las demás ciencias.

4. *P.* ¿Qué se entiende por *ciencia* y por *conocimiento*?

R. Entiéndese por *ciencia* el conocimiento verdadero, cierto y evidente de su respectivo objeto por las causas ó razones de

1 De éste y de los demás hábitos intelectuales trato en mi *Introducción al estudio de la filosofía*, pág. 11, y en la introducción á la Lógica, pág. XX.

él; y por *conocimiento* se entiende cierta *manifestación* por la cual se muestra al alma algún objeto, manifestación producida por el alma misma, donde permanece en calidad de acción inmanente.

5. *P.* ¿Cómo definiremos la *Filosofía?*

R. Podemos definir la Filosofía diciendo que es la misma sabiduría — ó sea la ciencia que es dado alcanzar al hombre considerada en su más alto grado de perfección; — ó el conocimiento cierto y evidente de las cosas en sus causas últimas, adquirido con la luz de la razón, *cognitio certa et evidens rerum per altiores causas naturali lumine parta* [1].

6. *P.* ¿En qué se divide la Filosofía?

R. La Filosofía se divide en *real*, *moral* y *racional*, según que estudia su objeto, ó como cosa real, que tiene ser con independencia de nuestra mente; ó como ente de razón, cuyas propiedades se derivan de la consideración de la mente misma; ó, por último, como término de la voluntad. La filosofía real lleva en las escuelas el nombre de *Metafísica:* la moral, el de *Ética*, y la racional el de *Lógica*.

1 Goudin. *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata*, cap. 1, art. 1.

7. *P.* ¿En qué consiste el valor y dignidad de la Filosofía?

R. En que su objeto, superior á todo lo que es material y sensible, es explicado en ella por las razones ó causas supremas de las cosas, ó sea por el conocimiento de la causa primera y del fin último de todas ellas, que es Dios; y en que, si se mira á la certeza con que posee sus conclusiones, la Filosofía es ciencia perfecta, porque se llega á ellas por el camino de la demostración, que, cuando es rigurosa, como acaece por ejemplo con muchas verdades metafísicas, engendra en el ánimo una certidumbre en nada inferior á la de las ciencias matemáticas.

8. *P.* ¿Es útil el estudio de la Filosofía?

R. Además de la utilidad especial que tiene en razón de contener á la Lógica y á la Filosofía moral, debe reconocérsele otra utilidad ó valor relativo, á saber, porque conteniendo dicha ciencia las razones altísimas de cuanto el hombre puede saber naturalmente, bien puede decirse que las otras ciencias le son deudoras de sus respectivos principios, los cuales están contenidos en la razones últimas de la Filosofía. A que se añade, que enlazadas unas con otras las diversas partes del humano saber, necesitan de vínculos ó verdades comunes en que jun-

tarse; y pues tales verdades no pertenecen á ninguna ciencia particular, de necesidad deben hacer parte de la ciencia superior universal que da cohesión y unidad á todas las ciencias particulares. Por último, la Filosofía presta servicios muy señalados á la religión, ora refutando los errores antirreligiosos, originados del abuso de la razón; ora demostrando las verdades reveladas que puede el hombre alcanzar naturalmente, conocidas bajo el nombre de *preámbulos de la fe*, como la existencia de Dios, su veracidad, providencia, etc.; ora, en fin, haciendo más apto al entendimiento para entender y recibir con mayor facilidad las verdades sobrenaturales, definiendo muchos términos que son comunes y aplicables á las cosas divinas y á las humanas, y haciendo posibles, mediante su unión con los artículos de la fe, muchas conclusiones que ensanchan el círculo de la sagrada Teología. Así se justifica muy bien la famosa sentencia de los filósofos escolásticos, que la Filosofía es criada de la Teología: *Philosophiam esse Theologiae ancillam.*

LECCION II

NOCIONES PRELIMINARES

9. *Pregunta.* ¿Qué es Metafísica?

Respuesta. Se entiende por *Metafísica* la ciencia del *ente* ó *ser común* á todas las cosas, por causas altísimas y universales; ó en otros términos, la ciencia de las cosas *positiva* ó *precisivamente* inmateriales [1].

10. *P.* ¿Cuál es el objeto formal de la Metafísica?

R. El objeto formal de la Metafísica es la razón de ente, y las propiedades comunes á todas las cosas, según que tienen razón de ser.

11. *P.* ¿Qué grado de abstracción compete al objeto formal de la Metafísica?

R. Aquel grado de abstracción en que el entendimiento prescinde enteramente de toda materia, inclusa la que lleva el nombre de *materia inteligible.*

12. *P.* ¿En qué se divide la Metafísica?

R. En *general* y *especial.* La primera, llamada por los modernos *Ontología*, consi-

1 Son *positivamente inmateriales* las substancias espirituales, que no dependen de la materia ni en el ser ni en el obrar; y *precisivamente inmateriales* las que, aunque tengan ser en la materia, se nos ofrecen, sin embargo, bajo razones ó conceptos que forma la mente, abstrayendo de toda materia.

dera el ente precisivamente inmaterial, contemplando las razones que pueden convenir á las cosas sensibles y á las espirituales; y la segunda, que otros llaman *Pneumatología*, trata de las substancias positivamente inmateriales, considerando las razones que no pueden convenir á las materiales. Esta última se divide en dos partes ó tratados, uno de ellos que versa acerca de Dios, por nombre *Teología natural* ó *Teodicea*; y otro que considera las substancias intelectuales criadas, exentas por consiguiente, así como Dios, de toda materia [1].

13. *P.* ¿Qué nombres dieron los antiguos á la Metafísica?

R. Los intérpretes de Aristóteles pusiéronle este nombre de *Metafísica* porque trata de cosas á cuya consideración se eleva

1 Esta división, introducida por Cristiano Wolf († 1745), es generalmente seguida de los modernos, los cuales incluyen en sus tratados, aun á la misma *Cosmología*, ó sea la *Física* ó *Filosofía natural* de los antiguos, que ciertamente no es Metafísica. Aun de la misma Psicología, para que esta rama del humano saber pueda figurar en la Metafísica, es menester quitar mucho, porque el estudio del alma humana es una parte de la ciencia del hombre, ó sea de la Antropología, que tampoco es ciencia metafísica, aunque sí filosófica. Los antiguos reservaron para aquella parte de la Filosofía, á que dieron el nombre de *Física*, las cuestiones *de anima*, así porque el alma, aun la racional, por su esencia dice relación á la materia, como porque al físico pertenece investigar la esencia del hombre, que no puede ser entendida si antes no se entiende la esencia y naturaleza del alma. COMNIBRICENSES, *in 8 lib. phys. Arist.* poem. q. 5 a. 3.

la mente *después* de estudiar las naturales, ó sea las que están sujetas á mutaciones sensibles, y esto mismo quiere decir en griego la palabra *Metafísica*, *después de la Física*. Fué también llamada *prima philosophia*, en razón de recibir de ella los primeros principios todas las demás ciencias. El mismo Aristóteles le dió el nombre de *Theología*, por tratar la Metafísica de Dios principalmente y de las cosas divinas, según que podemos conocerlas con la luz de la razón.

14. *P.* ¿En qué se cifra principalmente el valor y dignidad de la Metafísica?

R. La Metafísica es la parte más sublime de la Filosofía, y la base y fundamento de las demás ciencias.

15. *P.* ¿De qué modo se demuestra que la Metafísica es lo más elevado de la Filosofía?

R. Se dice de la Metafísica, que es lo más alto de la Filosofía, porque abrazando como abraza su objeto todas las cosas, á las cuales considera en lo que tienen de común, no hay duda sino que, al investigar las causas ó principios de su objeto, por fuerza tiene que descubrir y manifestar los principios comunes á todas las cosas y las causas de ellas, que son como la cumbre del humano saber. Por esta razón, á la ciencia ó teoría del ente

como tal llamóla Aristóteles absolutamente *Filosofía*, y también *sabiduría*.

16. *P.* ¿Por qué decís de la Metafísica, que es el fundamento de las demás ciencias?

R. Porque de los principios y causas que la Metafísica considera, dependen todos los principios y causas de las cosas que tratan las demás ciencias, ninguna de las cuales prueba los respectivos principios propios; sino dependiendo éstos de los principios comunes que contempla el metafísico, por éste únicamente son probados [1]. De aquí que se impusiera á esta ciencia el nombre de *prima philosophia* [2], y que Aristóteles la llamara, no solo *sabiduría* y *Teología*, pues sube al conocimiento de la primera causa, sino *reina y señora de las demás ciencias*, á la que, como siervas que son ellas, no les es permitido oponerse [3].

17. *P.* ¿Qué se infiere de aquí?

R. De aquí se infiere la necesidad de la

1 « Manifestum est, quod non est uniuscujusque scientiae demonstrare principia sua propria. Illa enim priora, per quae possent probari singularum scientiarum propria principia, sunt communia principia omnium, et illa scientia, quae consideravit hujusmodi principia communia est propria omnibus i. e. ita se habet ad ea, quae sunt communia omnibus, sicut se habent aliae scientiae particulares ad ea quae sunt propria. » S. THOM., in I. post. lect. 17.

2 « Dicitur etiam prima philosophia in quantum scientiae aliae ab ea principia accipientes eam sequuntur. » S. THOM., in Boet., l. c.

3 *Metaph.*, III. 2.

Metafísica; porque, sin el conocimiento de las cosas que ella considera, no es posible conocer con perfección las que pertenecen á los diversos géneros ó especies que consideran las ciencias inferiores, y cuya explicación ha de buscarse en la Metafísica [1].

PARTE PRIMERA

METAFÍSICA GENERAL Ú ONTOLOGÍA

LECCIÓN III

18. *Pregunta.* ¿Qué significa la palabra latina *ens*?

Respuesta. Para declarar los sentidos en que se usa la palabra latina *ens* (en castellano *ente*, y también *sér*), conviene saber, que, tratándose de conocer un objeto cualquiera, se puede investigar, lo primero, si *es* ó *existe*, y lo segundo, *qué cosa sea*. A la primera de estas dos cuestiones *(an sit res)* respóndese, en caso de ser afirmativa la respuesta, que la cosa *es* ó *existe*, ó posee el *sér de la existencia;* y á la segunda *(quid sit res)*,

1 « ... hujusmodi (de rebus metaphysicis) non debent indeterminata remanere, quum sine his completa cognitio de his, quæ sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. » S. THOM. *Procem. in metaph. Arist.*

respóndese manifestando *lo que es la cosa*, ó el *sér* de su respectiva *esencia*. Esto supuesto decimos, que la palabra *ens* significa de ordinario [1] el un sér y el otro, el sér de la *esencia* y el de la *existencia*, debiéndose advertir que *ens* se dice del verbo *esse*, ó en otros términos, que el nombre *ens* se impone á toda cosa, no en razón de significar el sér de la esencia, sino en razón de significar el sér de la existencia.

19. *P.* ¿Qué otro significado tiene el verbo *ser* (en latín *esse*) fuera de los dos sentidos expuestos de *esencia* y *existencia*?

R. El verbo *ser* ó *esse* tiene otra acepción cuando se emplea como *cópula* en las proposiciones en que el entendimiento compone el predicado con el sujeto. Así cuando digo: *El círculo* ES *redondo*, la palabra *es*, tomada del verbo *ser*, no significa ni la esencia ni la existencia del círculo, sino el acto con que afirmo ó predico del círculo la redondez [2].

1 Decimos *ordinariamente*, porque también se usa la palabra *ens* para significar la esencia sola ó abstraída de la existencia. De esa palabra usamos en esta lección, con preferencia á las voces castellanas *ente* y *sér*, porque el sentido de estas es más limitado mientras que *ens*, además de significar lo que ellas en calidad de nombre verbal, tiene valor de participio, con el que significa el *acto* de ser ó existir concretamente, ó sea en la cosa ó sujeto que es ó existe.

2 Esto mismo se ve con mayor claridad en las proposiciones que enuncian del sujeto alguna negación ó privación, v. gr.: *Ho-*

20. *P.* ¿Qué sentido tiene la palabra latina *ens*, según que se usa como nombre ó como participio?

R. Aunque la palabra *ens* significa ordinariamente el sér de la esencia y el de la existencia, mas no los significa siempre del mismo modo, sino algunas veces de modo diferente, según que se toma esa palabra ó como nombre ó como participio: en ambos casos significa la esencia y la existencia; pero cuando es usada *participialiter*, el sér de la existencia, ó sea el acto de sér en el sentido de existir (*esse*, *actus essendi*), es su significado principal ó formal; y cuando se usa *nominaliter* sucede lo contrario, que entonces la palabra *ens* denota principalmente el sér de la esencia, pues aunque también significa la existencia, pero la significa por modo secundario, ó sea en cuanto del mismo acto de ser ó existir, significado por la palabra *esse*, recibe el *ens* este nombre de *ens* [1].

mere FUR *ciego*, donde es evidente que el verbo ser no pone en el sujeto entidad alguna, sino únicamente le atribuye ó junta con él un ente ó sér de razón que ni existe ni puede existir fuera del entendimiento.

[1] La distinción entre los dos sentidos significados por la palabra *ens*, según que es usada como nombre ó como participio, se evidencia todavía más con el ejemplo de la palabra latina *vivens*, que trae el célebre Fonseca (in. 4. *Metaph.*, c. 2, q. 3) para significar esto mismo: «La palabra *vivens*, dice este insigne metafísi-

21. *P.* ¿De qué modos son significados el sér de la esencia y el de la existencia?

R. Tanto el sér de la esencia como el de la existencia pueden ser, y á menudo son significados, en concreto y en abstracto. El primero es significado abstractamente por dicha palabra *existencia*, que significa el acto de ser ó existir, considerado en sí mismo, sin relación á ninguna cosa ó sujeto que exista; y es significado en concreto por medio de la palabra *ens* como equivalente de *existens*, que significa la existencia considerada en el sujeto ó cosa que existe ó puede existir. Esta cosa ó sujeto, que tiene el acto de existir en acto ó en potencia, es el sér de la esencia, el cual se toma á su vez concretamente cuando es considerado como *cosa* ó sujeto que existe ó puede existir, y se expresa por la palabra *ens* tomada como nombre, que en castellano se dice *ente* y también *sér*; y en abstracto, cuando dicho sér es considerado en sí mismo, no ya como

co, unas veces se emplea para significar el *acto de vivir* ó vital, y así pertenece á los predicamentos de accidente, y se *opone á lo que está muerto*, y es participio del verbo *vivo*; y otras veces significa *la naturaleza* del sér que vive, y así pertenece al predicamento de substancia y *se distingue de la substancia inanimada*, y no se toma como participio del verbo *vivo*, sino como nombre verbal.» Dígase en su tanto lo mismo de la palabra latina *ens*, y se verá con toda claridad la distinción entre sus dos respectivos significados, según que es usada, ó como participio ó como nombre.

sujeto, separado del acto de existir, en cuyo caso es significado por la palabra *esencia*.

22. *P.* ¿Cómo definiremos, pues, el sentido de la palabra *ens*?

R. El concepto expresado por la palabra *ens* no es capaz de definición ni aun de mera descripción. No puede, en efecto, ser definido, con definición propiamente dicha ó esencial, porque, aunque expresa dos razones distintas, á saber, la esencia y la existencia, no puede considerarse á una de ellas como á género y á la otra como á diferencia; antes forman ambas una sola entidad, compuesta de potencia y acto, éste perfectivo de aquélla [1], con la cual hace un solo *ens*. Tampoco puede ser éste descrito ó explicado por medio de ningún otro concepto superior á él, pues no le hay, ni por ninguna circunstancia ó adición que no exprese alguna manera de entidad.

23. *P.* ¿Se puede, sin embargo, declarar de alguna manera el concepto de ente?

R. Podemos, en efecto, declarar el concepto de *ente*, diciendo ante todo, que esta palabra se toma en dos sentidos, uno de ellos *lato*, y otro *estricto*. En sentido lato *ente* significa lo mismo que *inteligible*, don-

1 De aquí aquella célebre definición del *ens* de Santo Tomás de Aquino: « Aquello cuyo acto es ser, *id cujus actus est esse.* »

de se comprende no solamente aquello que podemos entender, porque existe ó puede existir fuera del pensamiento, sino también lo que sólo tiene sér en la mente que lo fabrica; conviene á saber, el *ente de razón*. Puede, por tanto, decirse del ente tomado en sentido lato, que es todo lo que por algún modo cualquiera es ó tiene sér *(quidquid quocunque modo est)*, ahora lo tenga ó pueda tenerlo en la realidad *(ens reale)*, ahora tan sólo en el entendimiento *(ens rationis)*. En sentido estricto, la palabra *ente* significa lo que existe ó puede existir fuera de nuestra mente *(id quod existit vel existere potest)*, ó aquello cuyo acto es sér ó existir, *id cujus actus est esse*, significándose con la palabra *id* la cosa *(res)*, que es ó existe; por *esse*, el acto de existir; y por *ens* tomado como nombre *(ente* ó *sér* en castellano) al compuesto ontológico de uno y otro principio, ó sea de esencia y de existencia *(essentiae et esse)* [1].

24. *P.* ¿Cuáles son, pues, los dos principios que dividen el ente?

R. Dos principios, distintos uno de otro, deben de considerarse en todo ente: aquello

1 Este es el *ens commune* de que trata la Metafísica, el cual se distribuye en las categorías ó géneros supremos en que clasificó Aristóteles todas las cosas reales.

que existe ó tiene *sér*, y el mismo acto de ser ó existir; ó hablando con términos abstractos, la *esencia* y la *existencia*. El primero de estos dos principios se ha en orden al segundo como la *potencia* en orden al *acto;* porque, en efecto, la esencia recibe la perfección ó complemento del acto de ser, respecto del cual se dice que es *potencia*.

25. *P.* ¿En qué se divide el ente ó sér común, objeto de la Metafísica?

R. El ente común, objeto de la Metafísica, se divide en *actual* y *posible*. El primero significa la esencia, según que está, como sujeto, bajo el sér actual de la existencia; y el segundo significa la esencia sin el sér actual de la existencia.

26. *P.* ¿Qué otras divisiones se hacen del ente ó sér real?

R. El ente real, según que se opone al ente de razón, se divide: primero, en *creado* é *increado*, ó sea en *criador* y *criatura*. El sér criado se dice de lo que no existe por sí mismo, sino por otro sér, como el hombre; y sér increado, á quien llamamos *Dios*, el que es ó existe por sí mismo, cuya esencia es una misma cosa con su sér, pues es el mismo sér absoluto: dícese, pues, *sér por esencia*, mientras que las cosas criadas se dicen que son seres por *participación*. Se-

gundo: el ente criado se divide en *substancia* y *accidente*. Substancia es aquella cosa á la que conviene el acto de ser en sí misma y no en otra, como *árbol*, *piedra*, *Sócrates*; y *accidente* aquella cosa á la que le conviene el sér en otra, como la *virtud* en el *hombre*, la *dulzura* en la *miel*. Tercero: divídese el ente real en *necesario* y *contingente*. Llámanse *necesarias* aquellas cosas á quienes de tal manera les conviene el sér, que no pueden menos de ser ó existir; y *contingentes*, por el contrario, á las que pueden perder el sér que tienen. Sólo Dios es absolutamente necesario; por el contrario, todas las cosas criadas son contingentes; pero hay algunas que se llaman *necesarias* por cuanto dependen de sólo Dios, que indefectiblemente las conserva: tales son las substancias espirituales, y, en general, todo aquello que es conservado inmediatamente por Dios. Lo cuarto divídese el sér real en *espiritual* y *material*. Son *materiales* las cosas que tienen sér en la materia, como los minerales, las plantas y aun los mismos animales; y espirituales las que existen absolutamente sin materia, como los espíritus puros. Entre uno y otro extremo está el alma humana, pues tiene dos estados, uno en la materia de nuestro cuerpo, y otro desligada de ella.

LECCION IV

ORIGEN Y VALOR OBJETIVO DE LA IDEA DE ENS.

27. *Pregunta.* ¿Cuál es la idea primera de nuestro entendimiento?

Respuesta. La idea de *ens* es la primera que concibe el entendimiento. En efecto, los objetos sensibles de la experiencia, por donde empieza el conocimiento humano, son concebidos por la mente bajo la razón de seres ó entes [1]. La razón es, dice Santo Tomás, porque nuestro entendimiento pasa del estado de potencia al de acto, y así comienza por las nociones más comunes y confusas, que son imperfectísimas [2], para llegarse á las más

1 «Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est.» *Sum.* P. I, q. V, art. II. Dice también Santo Tomás: «Primum intellectum quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu.» In, lib. I, sent. dist. VIII, q. I, art. 3, c.

2 Sin duda alguna es más imperfecto conocer *solamente* en las cosas lo que tienen de común con otras, que conocerlas de suerte que se nos representen con todo lo que pertenece á la respectiva especie. *Cognoscere aliquid in universali*, dice Santo Tomás, *dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius. Imperfecte enim cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi; et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali; perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest. Sum.* I, q. LV, art. 3.

distintas y perfectas. A que se añade, que todo otro conocimiento supone la noción de *ens*, según se echa de ver observando que de ninguna cosa podemos entender que es tal ó cual cosa, si primero no entendemos que tiene ó puede tener *ser*, ó lo que es lo mismo, que es *ens*: verdad confirmada por la experiencia, que á cada paso nos dice, que de muchas cosas estamos ciertos que *son* ó existen, pero no sabemos qué cosa sean. Todos saben que hay luz, y que hay calor; mas pocos entienden lo que son el calor y la luz.

28. *P.* ¿Qué es, pues, lo primero que pensamos en las cosas sensibles, por las cuales empieza el humano conocimiento?

R. Lo que primeramente aprehendemos en las cosas sensibles, es el ser actual de ellas, expresado por la palabra *ens* tomada como participio, ó sea la existencia de la esencia, percibiendo á la primera según que actúa ó informa á la segunda, y entendiendo á la esencia según que está actuada por la existencia.

29. *P.* ¿Qué propiedades tiene esta idea primitiva de *ens*?

R. Esta idea primitiva de *ens* es *directa* y *confusa*: *directa*, porque antecede á toda acción reflexiva del alma; y *confusa*, porque no ofrece á los ojos del espíritu distinta y deter-

minadamente las cosas contenidas en la razón de *ens*.

30. *P.* ¿Por qué especie ó manera de abstracción adquiere el entendimiento la idea directa y primitiva de *ens*?

R. La abstracción que proporciona al entendimiento la noción de *ens*, es aquella con que, considerando esta potencia, abstraído de toda cualidad sensible, el objeto sensible que se ofrece á nuestros ojos, de las varias razones ó conceptos con que puede concebirlo, sólo se lo representa y lo entiende bajo la razón de *ens* [1].

[1] Para saber con qué manera de abstracción adquiere el entendimiento la idea primitiva de *ens*, conviene recordar qué sea abstraer y qué especies hay de abstracción. — Abstraer es separar la mente una cosa de otra, ó considerar en alguna cosa esta ó aquella razón, dejando lo demás que pertenece á la misma cosa, como si en una manzana atiendo al olor sin parar mientes en el color, ni en ninguna otra cualidad de ella. — De dos maneras es la abstracción: *total* ó universal, y *formal*. Es *total* aquella abstracción en que el entendimiento considera el género sin las notas que lo determinan en las especies contenidas en él, ó la especie sin las notas que la determinan en los respectivos individuos. Llámase á esta abstracción *total*, porque la naturaleza más común se ha respecto de la menos común, y esta respecto de los individuos, como todo universal respecto de sus partes subjetivas: todo es, por ejemplo, *animal* respecto de *hombre* y de *bruto*, como *hombre* lo es comparado con *Pedro, Juan*, etc. La abstracción formal tiene lugar cuando la razón ó concepto de alguna cosa es considerada en sí misma, sin el sujeto en que subsiste, ó en el que tiene inherencia, v. gr. *humanidad*, *extensión*. Llámase á esta abstracción *formal*, porque lo que se abstrae, es como la forma de aquello de que se abstrae. Acerca de estas dos maneras de abstracción ha de notarse, primero, que sólo pueden ser significados concretamente

31. *P.* Adquirida la idea directa y primitiva de *ens*, mediante esa manera de abstracción, ¿le es dado al entendimiento conocerlo con mayor perfección adquiriendo una idea refleja y distinta del mismo *ens*?

R. El entendimiento, volviendo sobre sí

los conceptos abstraídos con abstracción total, como *hombre*, no los que se consideran sin el respectivo sujeto, como *blancura*; y segundo, que los primeros no excluyen de la cosa que representan, las demás razones ó circunstancias que la acompañan en los conceptos menos universales contenidos en ella. *non prohibentur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem eorum, nisi solum quod est oppositum his. Et ideo homo potest aliquid aliud habere, quam humanitatem* (S. Th. sup. Boet. de Hebd., lect. 1); mas los segundos no expresan otra cosa sino la misma razón abstractamente considerada. Divídese además la abstracción en *negativa* y *precisiva*. La *negativa*, que también se dice *abstrahere per modum compositionis et divisionis*, es aquélla en que se niega que una cosa esté *con* otra, como si considero la esencia de algún objeto sin el ser actual de la existencia; y la *precisiva* es aquélla en que considero alguna cosa prescindiendo de otra, pero sin afirmar ni negar que estén ambas juntas, como cuando consideramos alguna substancia sin atender á este ó aquel accidente de ella. Conocidas ya estas cuatro maneras de abstracción, decimos que el origen de la idea primitiva de *ens* no es ninguna de las dos primeras, conviene á saber: la total y la formal. No se origina de la total, porque el *ens*, tal como primitivamente lo percibimos, no se nos ofrece bajo la razón de todo, aunque realmente lo sea, en cuanto contiene en cierto modo todos los géneros y especies de cosas existentes y posibles, que vienen á ser como partes subjetivas de él. Tampoco tiene dicha idea su origen de la abstracción formal; pues aunque la Metafísica considere al *ens* como á su objeto formal, separándolo mediante la abstracción de este nombre de los objetos de la física, etc., pero esta consideración formal del *ens*, lejos de ser lo que primero ocurre al entendimiento, ni siquiera se encuentra en toda persona docta. Demás que fuera de ese caso no puede decirse que el concepto de *ens* sea formalmente abstracto, pues se expresa de un modo concreto, y no excluye de sí todo lo demás que puede convenir al sujeto de que se predica. — La abstracción que proporcio-

mismo por medio de la reflexión, puede resolver analíticamente en esa idea todas las demás que tiene, y puede distinguir en la razón de *ens* los principios de que consta, formando de esta suerte la noción refleja de *ens*, de la cual decimos que es la primera en el orden lógico, porque en ella se resuelven todas las demas ideas, las cuales están por consiguiente contenidas en la noción de *ens*.

32. *P.* ¿Qué diferencia hay entre la idea primitiva de *ens*, y la idea de *ens* adquirida por medio de la reflexión?

R. Varias son las diferencias que median entre la idea ruda é imperfectísima de *ens*, que nos da la abstracción espontánea y primitiva del entendimiento á vista de algún objeto sensible, y la idea de *ens* que adquirimos por medio del análisis y de la reflexión; porque aquella idea es directa, ésta refleja;

na al entendimiento la noción de *ens*, es aquella en cuya virtud, considerando esta potencia el objeto sensible sin cualidad alguna sensible, de los varios conceptos con que puede conocerlo, sólo se lo representa y lo entiende bajo la razón de *ens*. En otros términos: lo primero que el entendimiento percibe en las cosas sensibles, por las cuales comienza el conocimiento humano, es que *son*: el *acto de ser* ó existir es el objeto directo y primitivo de nuestra virtud intelectiva, acto de ser concreto en la cosa sensible donde se percibe (*ens concretum quidditati sensibili*), ó sea en la esencia del objeto material, la cual entendemos, aunque de un modo implícito é imperfectísimo, á modo de X, ó cosa completamente indeterminada, al percibir el acto de existir de ella. Puede consultarse al Cardenal Cayetano en su clásico comentario *De ente et essentia*, prooem.

aquélla es la primera en el orden cronológico, ésta la primera en el orden lógico; aquélla es indeterminada y confusa, ésta distinta y determinada.

33. *P.* ¿Qué cosas representa al entendimiento la noción de *ens*?

R. La noción de *ens* es comunísima, porque se predica ó enuncia de todas las cosas, las cuales, cualquiera que sea su naturaleza, convienen entre sí en tener el acto de ser ó existir. A esta razón ó concepto de *ens*, según que es común á todas las cosas, se llega el entendimiento volviendo los ojos sobre la idea primitiva del mismo *ens*, y considerando después la razón expresada por esta idea, según que está contenida y expresada de este ó aquel modo por todo lo que tiene sér. Ahora bien: como comunísimo que es, el concepto de *ens* se extiende en su representación á todo lo que tiene ó puede tener ser, á la substancia y á los accidentes, á Dios y á las criaturas, teniendo por término objetivo lo que se encuentra realmente en todos los géneros; término distinto, no por cierto realmente, sino según nuestro modo de entender, de las perfecciones propias de cada uno.

34. *P.* La idea de *ens*, ¿es objetiva ó subjetiva? O en otros términos: ¿correspon-

de á esa idea de un modo real y positivo lo que ella representa?

R. La percepción del sér actual de esta ó aquella cosa que se nos ofrece, supone la realidad del objeto percibido, y así por este lado la idea de ente es objetiva y real; mas como el concepto con que le entendemos, procede de la abstracción de la mente, que concibe al *ens* sin las determinaciones que tiene en la realidad, ese concepto es subjetivo, no existe fuera de nuestro entendimiento nada que corresponda con él en cuanto es abstracto, ni en cuanto una vez abstraído por la mente, es considerado como tipo uno y participable por todas las cosas, ó sea como ente comunísimo que abarca todas las cosas, de cualquier género que sean. En otros términos: el *ens* que expresa la mente al entender el acto de existir en esta ó aquella cosa, representa á la cosa misma que existe en realidad, pero con esta diferencia: que en la realidad se halla el *ens* expresado en la tal cosa por determinaciones específicas, acompañadas de circunstancias individuales; y en la mente está expresado por el concepto abstracto de *ens* sin determinaciones de ningún género [1].

[1] Puede añadirse que la *universalidad*, que se sigue al concepto de *ens* por efecto de considerar el entendimiento al *ens* se-

35. *P.* De la nada ¿podemos formar algún concepto?

R. Ciertamente, pues de otro modo no nos sería dado proferir esa palabra; más ese concepto no expresa cosa alguna positiva: es un ente de razón, que niega ó excluye de sí toda posibilidad y todo acto de existir. En otros términos, la nada es entendida, no en sí misma, pues excluyendo de sí al sér, carece de inteligibilidad, sino sólo es entendida con relación al ser que quita ó remueve el entendimiento.

36. *P.* ¿De cuántas maneras entendemos el no ser?

R. De dos maneras: ó negando absolutamente el *ens* tomado como nombre, en que se contiene así el ente *posible* como el *actual*, y en este caso ese no ser *absoluto* es la *nada*; ó negando esta ó aquella realidad ó perfección con relación á algún sujeto, y éste es un no ser *relativo*. Las *tinieblas*, por ejemplo, las concebimos como un no ser relativo, pues suponen algún espacio *real* donde no hay *luz*.

37. *P.* ¿Qué conceptos nacen de las dos

gún que es abstraído directamente y separado de tales notas ó determinaciones, como predicado común á todas las cosas, es un concepto puramente lógico y subjetivo, al que no corresponde realidad alguna».

ideas de ser y de no ser unidas en la mente?

R. Los de *límite* y *determinación*. *Límite* es la negación ó ausencia de ulterior realidad en el sujeto que se dice *limitado;* y *determinación*, aquella entidad por la cual la cosa es ó se hace tal cosa y no tal otra. El concepto de límite es negativo, pero supone la entidad de la cosa limitada; por el contrario, el de determinación es positivo, pues expresa algo real, por lo que una cosa tiene este ó aquel sér, si bien tratándose de los seres finitos, ese concepto, en la cosa determinada, supone carencia de la realidad no comprendida en las notas que la determinan.

LECCION V

REFUTACIÓN DE VARIOS ERRORES SOBRE EL CONCEPTO DE SER.

38. *Pregunta.* ¿A qué se reduce el error de los panteistas en orden á la razón ó concepto de ser?

Respuesta. Redúcese á confundir la razón ó concepto de ser, que se representa el entendimiento mediante la abstracción, con el ser real y concreto de las cosas, el cual es propio de cada una de ellas y distinto del de las demás; y en identificar asimismo el ente

comunísimo que de todas las cosas se predica, según su estado de abstracción, con el ser absoluto é infinito, que sólo puede predicarse de Dios.

39. *P.* ¿Qué especie de sofisma se comete identificando realmente todos los seres y haciéndolos por tanto un solo sér?

R. El que consiste en traspasar al orden real lo que es obra de la mente, que abstrae la razón de ser y la considera según que conviene á todas las cosas, pero sin poder inferir de ahí, que esa razón, tal como se representa en la mente, ó sea en su estado de abstracción, se halle del mismo modo en la realidad si no es cometiendo ese sofisma de tránsito.

40. *P.* ¿En qué se distinguen el concepto de ser divino y el de ser ó ente comunísimo?

R. A la razón de ser divino pertenece el no poder añadírsele cosa alguna, ó sea la indeterminación negativa, pues es la plenitud del ser, ó el ser mismo por esencia (*ipsum esse per se subsistens*); mas á la razón de ser común sólo pertenece el no añadírsele cosa alguna, pero no el no podérsela añadir, antes como el más vacío de todos los conceptos, es capaz de recibir adición ó determinación, y así su indeterminación es privativa [1].

[1] «Aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter: uno modo, ut de ratione ejus sit, quod non fiat ei additio... Alio modo...

41. *P.* ¿Qué filósofos son los que en la antigüedad y en los tiempos modernos se han señalado mas en hacer de todas las cosas un solo ser?

R. Parménides y Hegel.

42. *P.* ¿En qué consiste la doctrina de Parménides?

R. Parménides decía: primero, que el ser es, y que el no ser no es, y por consiguiente que del ser pueden predicarse todas las cosas, y del no ser no puede predicarse nada; segundo, que no siendo ninguna otra cosa sino el ser, el pensamiento y la palabra no son otra cosa sino el mismo ser, y por tanto es imposible pensar el no ser; y tercero, que el ser es uno, porque como el no ser no sea, no puede hallarse nada que se añada al ser ó lo determine. En otros términos, según Parménides, todo lo que es, es el ser absoluto; y lo que no es, la nada absoluta.

43. *P.* ¿Qué juicio debe hacerse de esta doctrina?

R. Que es falso que todo lo que es, sea el ser absoluto, pues aunque deba decirse de todo ente, que es ó tiene ser, mas el ser que aquí se le atribuye, solo es puro ser tratán-

quia non est de ratione ejus, quod sibi fiat additio... Primo igitur modo, *esse* sine additione est Esse Divinum: secundo modo, *esse* sine additione est *esse* commune.» S. Th. I. q. 3, a. 4, ad. 1.

dose de Dios, que tratándose de las cosas criadas, el ser que tienen, no es puro ser, si no tiene mezcla de no ser: no debe, por tanto, decirse que del ser puedan afirmarse todas las cosas que son, porque ninguna, fuera de Dios, puede predicarse de Dios, ni tampoco del ser comunísimo, el cual, en su máxima universalidad, excede y sobrepuja á todas las cosas. Falso es, asimismo, que todo lo que bajo cualquier respecto no es, sea la nada absoluta; antes de todas las cosas finitas debemos decir que carecen de ulterior realidad, y sin embargo no puede decirse por esto que sean nada. Por último, es falso que no pueda ser pensada la nada absoluta, pues sabido es que la pensamos, aunque no como término ú objeto directo del pensamiento, sino removiendo ó quitando mentalmente el ser por medio de un acto de remoción ó negación que Santo Tomás llama absoluta.

44. *P.* ¿A qué se reduce la doctrina de Hegel en orden al concepto de ser?

R. Hegel identifica el *ser* con el *pensamiento*, entendiendo por ser la idea misma del ser indeterminado, del cual dice que es también *no ser*, añadiendo que el *ser-idea* es el principio de la ciencia y de la realidad, el cual se desenvuelve por medio de tres movi-

mientos: en el primero de los cuales se pone ó establece á sí propio *absolutamente;* en el segundo se pone como *mundo;* y en el tercero como *espíritu.* La razón de tener al ser que llama *puro*, por principio de la ciencia, es porque concebido de esta suerte se ofrece ante sus ojos como puro pensamiento puramente indeterminado, del cual saca Hegel, como racionalista que era, su soñada ciencia absoluta [1]. Esta indeterminación, añade, es inmediata, ó lo que es lo mismo, precede á toda determinación; el primer principio no puede á sus ojos ser mediato ni determinado. Pero ese ser puro es pura abstracción, y como tal lo negativo absoluto, que tomado asimismo inmediatamente, es la *nada.* La nada, pues, en su momento inmediato es idéntica á sí misma, é idéntica, por consiguiente, al ser. La unidad, así del ser como de la nada, es, por consiguiente, la unidad de ambos; esta unidad es lo que significa la palabra alemana *werden*, que equivale al *fieri*

1 «El objeto de su discurso, decía Aristóteles, » exponiendo el error fundamental de los sofistas griegos, «es lo *indeterminado;* por esto, cuando creen que están hablando del ser, de lo que hablan en substancia, es del no ser.» Puede verse el texto griego en Prisco (*Lo Hegelianismo considerato nel suo svolgimento historico*, etc. Nápoles, 1868, pág. 133), el cual añade: «¿No es esto precisamente lo que hace Hegel, cuando dice que *el ser puro es la nada?* Porque ¿qué otra cosa es el *ser puro* de Hegel, sino lo indeterminado?»

latino, al *devenir* en francés, y al *ser hecho* en castellano.

45. *P.* ¿Qué razones opone la sana filosofía á estos conceptos ó delirios de Hegel?

R. Contra estos primeros conceptos de Hegel debemos observar ante todo, que este filósofo pretende partir y deducirlo todo del pensamiento puro, sin presuponer cosa ninguna, cuando precisamente todo su sistema estriba en *una suposición;* conviene á saber: que los llamados *momentos del ser*, tienen lugar en la realidad conforme al orden con que se suceden en el pensamiento; ó en otros términos: que la ley que sigue el pensamiento en la dialéctica hegeliana tiene aplicación al orden real ú objetivo de las cosas. Según Hegel, esta conformidad que él establece *à priori*, del pensamiento con la realidad, procede de no haber otra realidad á sus ojos que la que engendra y conoce el pensamiento puro; mas como semejante realidad no se distinga en tal caso del pensamiento mismo, sino antes sea cosa puramente ideal, resulta que no tendríamos, según esto, sino á lo más un orden ideal y subjetivo, al que no correspondería nada fuera del pensamiento; y si algo correspondiera con el pensamiento fuera del mismo pensamiento, ese algo no podría constar en

este sistema, que todo lo deduce del pensamiento, y que no es, por tanto, otra cosa sino idealismo puro.

En segundo lugar debemos oponer, que siendo el sér de Hegel obra de una abstracción que prescinde de todas las determinaciones con que el sér existe en la realidad, tornándolo en una misma cosa con la nada, no puede concebirse que de este sér absolutamente indeterminado, con indeterminación privativa, de este sér del todo vacío, procedan por vía de evolución, ni de ningún otro modo, el mundo ni el espíritu.

No es menos absurdo decir, que el sér y la nada son una misma cosa, pues la nada es el no ser absolutamente considerado, es decir, la ausencia del sér, removido por el entendimiento para concebir ó formar ese ente de razón que se llama el no *ser* ó la *nada*; siendo, por tanto, el mayor de los absurdos confundir este ser-nada, que es ausencia del sér, con el sér absoluto, como realmente se le confunde en el hecho de llamarse *puro* al sér privativamente indeterminado, y de considerarle como principio de toda realidad.

46. *P.* ¿En qué razones se funda Hegel para identificar al sér con el no sér?

R. Dos razones alega Hegel para hacer

una misma cosa el sér y la nada: la primera, que en toda distinción real hay siempre algo común entre los términos que se distinguen el uno del otro, como puede verse en las especies distintas que pertenecen á un mismo género: es así, añade Hegel, que el sér puro y la nada pura no presentan al pensamiento cosa alguna común: luego el sér y la nada no se distinguen realmente entre sí. La segunda razón es, que cuando se habla de distinción, se presuponen dos cosas, á una de las cuales conviene una determinación que no conviene á la otra; es así, continúa Hegel, que al sér puro no conviene determinación alguna fuera del mismo sér, ni á la nada pura conviene ninguna determinación fuera de la misma nada: luego entre el sér y el no sér no media ninguna cosa ó determinación que los distinga al uno del otro, y así, no habiendo entre ellos distinción alguna, de necesidad tienen que ser idénticos.

47. *P.* ¿Qué se responde á tales argumentos?

R. Sobre el primero debemos decir, que la proposición mayor del silogismo en que se formula, es falsa; porque para que haya distinción entre dos cosas, basta que una de ellas excluya á la otra, lo cual es tan cierto,

que cuando la distinción de ellas es tal, que media entre las mismas aquel género de oposición, que implica los dos términos contradictorios *ser* y *no ser*, v. gr., la que media entre la *luz* y las *tinieblas*, el *bien* y el *mal*, el *calor* y el *frío*, el *sí* y el *no*, buscaríase en vano alguna razón que fuese común á los términos contradictorios al modo como el género conviene á las especies que le están subordinadas. Falsa es asimismo la mayor del otro silogismo, donde se dice que la distinción supone siempre alguna diferencia entre las cosas que son distintas: esto sólo puede entenderse de objetos compuestos, que constan de varias determinaciones, las cuales no concurren en todos ellos; mas tratándose de cosas simples, la distinción que divide ó separa á una de otra no consiste en tener una de ellas alguna determinacion de que carezca la otra, sino en ser por sí mismas diversas, ó excluirse intrínsecamente bajo aquel concepto ó razón que considera en tales cosas el entendimiento. Así, por ejemplo, entre las ideas de *acto* y de *potencia*, de *color* y de *sabor*, no hay propiamente diferencia, sino diversidad, con la que basta y sobra para que dichas ideas y sus respectivos objetos se distingan entre sí.

48. *P.* ¿Qué deberemos pensar del *werden* ó *devenir*, en que junta Hegel en uno el sér y la nada?

R. Acerca del *werden* ó *devenir* de Hegel decimos, en primer lugar, que, pues el sér y el no sér son idénticos entre sí á los ojos de Hegel, la unidad de entrambos resulta de su mutua identidad, y no hay para que buscarla en un tercer concepto, cual es el *devenir*. En segundo lugar, el *devenir* no puede proceder del sér puro, ni del no sér también puro, puestos ambos por el pensamiento, pues consiste en un movimiento ó estado de transición, según el cual alguna cosa no es todavía del todo ni deja tampoco de ser [1], mientras que el pensamiento del sér y de la nada nos representa su objeto en estado de reposo. Por último, la idea que tenemos del *devenir* procede de la experiencia, la cual nos da á conocer muchas cosas que en parte son y en parte no son, como cuando se está haciendo de día, que éste no se hace en un instante del todo, pues entonces no estaría haciéndose, ni puede tampoco decirse absolutamente, ó del todo,

1 « Lo que se está haciendo », dijo Santo Tomás de Aquino siglos antes que Hegel, « no es; porque mientras dura el movimiento, algo se está haciendo que todavía no es. *Quod fit non est; quia quamdiu durat motus, aliquid fit, et non est.* » Cont. Gent. lib. II, cap. XVII, n. 3.

que no es de día, porque entonces sería de noche. La unión del sér y del no ser en las cosas que se hacen sucesivamente, es pues un dato de la experiencia, que no una deducción lógica, como quiere Hegel, de las ideas del sér y de la nada; y por esta razón, suprimido este dato, que no entra para nada en dicha deducción, el pensamiento puro jamás llegaría á la idea del *devenir*.

49. *P.* ¿Qué otras reflexiones deben oponerse contra la doctrina de Hegel?

R. Dos cosas más debemos notar contra la doctrina de Hegel acerca del *devenir*: la primera, que el hacerse algunas cosas de manera que cuando se están haciendo, ni son del todo, ni del todo dejan de ser, sólo acontece en las que se hacen con alguna manera de movimiento, mas no en las que se hacen sin movimiento, como son todas las acciones instantáneas, en las cuales es producido el efecto sin sucesión alguna de tiempo, de forma que hacerse la cosa y estar hecha todo es uno [1]. La segunda, que el *devenir*, ó llegar á ser, supone la cosa misma

1 «En las cosas que se hacen sin movimiento (como acontece en la acción instantánea de la causa creadora), dice Santo Tomás, lo mismo es hacerse la cosa que ser hecha... En estas cosas lo que se hace, es, cuando se dice que se hace... *in his quae fiunt sine motu, similiter est fieri, et factum esse... Et in his, quod fit, est, cum dicitur fieri.*» I, q. XLV, a. 2 ad 3. m.

que se está haciendo de esta ó aquella manera, como acaece, v. gr., cuando se está haciendo el día, lo cual supone la realidad de la luz que sucesivamente se va manifestando por grados, y cuya manifestación gradual y sucesiva es un modo de la luz misma con relación á nosotros, modo que envuelve la preexistencia de la cosa que ha recibido el sér por efecto de alguna acción instantánea, pues de otro modo habría de procederse *in infinitum* contra lo que dicta la razón.

LECCION VI

DEL ENTE CONSIDERADO EN ORDEN Á SUS INFERIORES

50. *Pregunta*. La razón objetiva de ser ¿se distingue en realidad de los conceptos inferiores á ella, como son los de *substancia* y *accidente*?

Respuesta. Esa fué la opinión de Escoto y sus discípulos; mas tal opinión es falsa, porque lo que es común á muchas cosas, no tiene sér alguno fuera de ellas, sino sólo en el entendimiento, lo cual debe decirse, y aun con mayor razón [1], del sér común.

1 Con mayor razón, en efecto, porque no sólo es común el ente á todas las cosas, sino está embebido en todas ellas, de modo que éstas no son sino expresiones diferentes del ente, el cual entra en todas las cosas, no sólo según lo que tienen de común por perte-

51. *P.* ¿Es por ventura el *ens* predicado esencial de todas las cosas?

R. Ens, usado como nombre, es predicado esencial de todas las cosas, porque en ese sentido, es decir, según que significa cosa que tiene ó puede tener sér, denota la esencia, y es claro que ningún predicado más esencial á cada cosa que aquel por el cual decimos de ella que es *ente* ó *sér*. Mas usado como participio, según que significa primariamente y en concreto la existencia, sólo es predicado esencial de Dios, cuya esencia es ser ó existir.

52. *P.* ¿Entra el concepto de ente en todas las determinaciones con que unas cosas difieren de otras?

R. El concepto de sér ó ente entra en todos los conceptos inferiores al mismo, y en las diferencias de ellos; porque las varias esencias y diferencias esenciales de las cosas están constituídas por las diferencias que median entre los conceptos inferiores ó subordinados al ente, las cuales no serían nada si no incluyeran la razón de ser.

53. *P.* Según esto, ¿deberemos tener al *ens* por el género supremo en que están con-

necer á los mismos géneros y especies, sino hasta según aquello por lo que se distinguen dentro de cada especie unos individuos de otros.

tenidos todos los géneros y especies inferiores á él?

R. El ente no es propiamente género. Aquel concepto se dice propiamente género, que admite alguna diferencia que lo contraiga á tal ó cual especie mediante alguna diferencia ó determinación. Así, la idea de *figura* es género, y la de *cuadrilátero* una de sus especies, en la cual se contiene la nota que le distingue de las demás especies de figura, á saber, *constar de cuatro lados*, diferencia no incluída en el concepto de figura. Pero el ente no se puede contraer á ninguno de los conceptos inferiores por medio de diferencia alguna que no sea también sér ó ente, expresado de este ó aquel modo, y por esta razón no debe ser tenido por género [1]. Otra razón puede añadirse: que el género se predica siempre de sus especies en el mismo sentido y significación, pero el ente no significa siempre lo mismo cuando se predica de sus inferiores.

1 Bien será advertir, que aunque el ser no es propiamente género, mas por analogía puede ser tenido por tal, pues contiene potencialmente todas las cosas, y es capaz de recibir innumerables determinaciones que expresan la razón de ente, diferenciando á unas cosas de otras. Esta indicación debe tenerse presente en la división del ente en las categorías, porque esta división no ha de entenderse como la del género en sus especies, sino según los varios modos como se atribuye á las cosas el acto de ser ó existir.

54. *P.* ¿Por qué decís que el ente no se predica siempre en el mismo sentido?

R. Porque varía mucho la razón de ser según que se predica de la substancia ó del accidente, de Dios ó de las criaturas. De la substancia se predica según que se entiende por ente la cosa á que conviene ser ó existir en sí misma; y del accidente, según que significa cosa á que conviene el sér no en sí misma: la substancia es *ens simpliciter*, y el accidente *ens secundum quid*; la substancia no depende del accidente, ni dice orden á él; mas el accidente dice orden á la substancia y depende de ella; el accidente se define por la substancia, pues en rigor no es ente *(ens)*, sino del ente *(entis)*, ó ente inherente á la substancia. Donde se vé que *ens* no es término unívoco [1], porque los términos unívocos no se definen unos por otros. Todavía es mayor la diferencia que hay del término *ens*, según que se dice de Dios ó de las criaturas, porque en el primer caso, bajo la palabra *ens* se entiende el sér divino, y en el segundo, el ente es como una sombra, ó participación imperfec-

1 Término *unívoco* es el que se dice de muchas cosas en un mismo idéntico concepto. Términos unívocos son los universales, por ejemplo, *hombre*, que convienen, según el mismo sentido, á todos los individuos de la *especie humana*. La razón es, que

tísima de su causa infinita, cuyo sér y perfección no pueden igualar las criaturas. El ente ó sér común lo concibe la mente sin determinación ninguna; mas en el orden objetivo de las cosas está determinado en los respectivos géneros, especies é individuos: así en el hombre como en el bruto, como en las plantas y los minerales, consideramos al ente como algo común de que todas estas cosas participan; pero además de decir de cada una de ellas, que es *ente*, le atribuímos notas ó determinaciones que la diferencian de las demás, en las cuales está, sin embargo, embebido también el ente ó sér. De Dios no puede decirse lo mismo, porque es sér puro, absoluto, el que es en toda la extensión y fuerza de la palabra *sér* [1], según que expresa infinita riqueza y plenitud de sér, y en ella, en grado infinito, todas las perfecciones, que no contienen imperfección ni defecto alguno [2].

aquello que diversifica las cosas contenidas debajo del respectivo género ó especie, se encuentra fuera de la extensión del concepto universal que las contiene.

1 En la Sagrada Escritura, Dios se llama en el *Génesis* á sí mismo: « El que es, *Qui est.* » De sí mismo dice: « Yo soy el que soy, *Ego sum qui sum.* » ó, según la versión de los setenta, *Ego sum ipse vis*, Ἐγώ Εἰμι ὁ ὤν; y en la misma Sagrada Escritura son reprendidos los gentiles porque no se elevaron de las cosas sensibles á *Aquel que es*, Τον οντα.

2 Fué sentencia de Platón, la cual refiere San Agustín (lib. VIII

55. *P.* ¿Qué especie de analogía es la del sér ó ente, según que se predica de la substancia ó del accidente, de Dios ó de las criaturas?

R. Probado que el término sér ó *ente* no es unívoco, pues tiene sentido diverso según que se predica de la substancia ó del accidente, de Dios ó de las criaturas, y no pudiendo tampoco ser tenido por equívoco, porque entonces no podríamos llegarnos al conocimiento de Dios por el que tenemos de las cosas criadas, forzoso tiene que ser *análogo* [1], y no á la verdad con analogía de

de Civit. Dei, cap. XI), que solo Dios es puro y simplemente, porque contiene todas las perfecciones, *solum Deum esse simpliciter, eo quod omnes perfectiones continet.*

1 Término *análogo* es el que se dice de muchas cosas, no según el mismo idéntico concepto, sino en razón de algo que pone en ellas cierta unidad, que se llama *unidad de analogía*. Términos análogos son los conceptos llamados *trascendentales*, como *ente*, los cuales convienen á todas las cosas que pueden pensarse, y por consiguiente á las diferencias de ellas. No se dice, pues, de ellas el término trascendental según la misma razón, sino en parte es esta la misma y en parte diversa, por lo cual son *análogos*. La razón de no convenir á todas las cosas el término trascendente ó trascendental, es, porque debiendo convenir á todas las cosas, inclusas las diferencias que hay entre ellas, si á todas conviniera según la misma razón, una de dos, ó entre las cosas que pueden pensarse no media ni puede mediar diferencia alguna, ó el término trascendente es análogo. De estos dos extremos el primero es el absurdo embebido en la doctrina panteística de Hegel y Krause particularmente: luego es preciso admitir el segundo, que el término trascendental no contenido en género alguno, pues se predica de todo lo que es y puede ser, es análogo. Vease la obra intitulada *Compendium notionum philosophicarum*, *auctore* Fr. Antonio de Sancta Marianova, vol. I. pág. 39, n. 52.

proporción [1], ni de *atribución extrínseca* [2], sino con analogía de *atribución intrínseca*, la cual tiene lugar cuando la cosa significada por el nombre conviene propiamente á los miembros de que se predica, mediando entre ellas un orden ó conexión interna, en virtud de la cual á uno de ellos conviene el concepto *primeramente* y *per se*, y á los demás *secundariamente*, y de modo que *dependan* de aquél. Así la *vida* se atribuye á Dios, á los hombres, á los brutos y á las plantas, pero sólo con analogía de atribución interna, porque entre las cosas á que propia é intrínsecamente conviene la vida, hay un orden ó conexión tal, que sólo á Dios se atribuye primeramente y de por sí, mientras que á los demás vivientes se les

1 En la analogía de *proporción*, la cosa significada por el nombre común conviene propia é intrínsecamente á sólo un miembro, pero á los demás no les conviene sino en sentido metafórico, y sin conexión con el otro miembro. Del *prado*, por ejemplo, decimos que *se ríe*, lo que sólo conviene propiamente al hombre: mas también se dice eso del prado en sentido traslaticio, porque el mismo prado, cuando florece, se ha como el hombre cuando se ríe. *Pratum similiter se habet in decore quem floret, sicut homo quem ridet.* S. Th. I, p. q. 13, a. 6.

2 En la analogía de *atribución extrínseca*, la cosa significada por el nombre, que es común á muchas, sólo se halla *propia* é *intrínsecamente* en una de ellas, pero á las demás se les da también el mismo nombre en razón de algún *vínculo interno*, v. gr., de *causa*, que tienen con aquella; así, *sano* se dice propiamente del *animal*, pero también se dice por analogía de atribución extrínseca de la *medicina*, que causa la salud, del *alimento* que la conserva, del *clima*, del *aire*, etc.

atribuye secundariamente y según que dependen de Dios, que es el autor de la vida.

56. *P.* ¿Qué debe responderse á los que digan que, pues el concepto de ente, considerado en sí mismo, prescinde de los conceptos lógicamente inferiores á él, de los cuales se predica, él de por sí es unívoco y no análogo?

R. En primer lugar, que para ser un concepto unívoco, no basta que prescinda de sus inferiores, sino además es preciso que descienda á ellos, y se predique de ellos según el mismo sentido y significación, lo que no acontece con el concepto de ente, cuyo sentido varía sobremanera según que se aplica á la substancia y al accidente, ó á Dios y á las cosas criadas. En segundo lugar, el ente prescinde de sus inferiores confusa é indeterminadamente, mas no con la precisión distinta y perfecta que tiene lugar en el género, el cual prescinde absolutamente de las diferencias que lo determinan, y con cuya adición se forman las respectivas especies; así el género *animal* prescinde de la diferencia *racional* con precisión perfecta, pues no está embebido en ella, y mediante esta diferencia se contrae y se forma un tercer concepto, el concepto de *hombre*, que no es ni el género *animal*, ni la diferencia *racional*.

Mas con el ente, considerado en orden á sus inferiores, no acontece lo mismo, pues está embebido en todas las determinaciones que se le añadan; y, por otra parte, los conceptos de *Dios* y de *criatura*, de *substancia* y de *accidente*, no se forman añadiendo al concepto de ente diferencia alguna, sino expresándose bajo la palabra ente, como análoga que es, los miembros inferiores á él, según la proporción que tienen en razón del sér.

LECCIÓN VII

DE LA POTENCIA Y DEL ACTO

57. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *potencia*, considerada como término ó concepto trascendental, y en qué se divide? [1].

Respuesta. No es otra cosa la potencia sino el principio de algún acto, emanado de él ó en él recibido [2]. En el primer caso, la potencia es *activa;* en el segundo, *pasiva.*

58. *P.* ¿Qué actos responden á cada una de estas potencias?

R. A la potencia pasiva responde el acto

1 La potencia es considerada además como cualidad cuando se trate de las categorías.

2 Potentia nihil aliud significat, quam principium alicujus actus. S. Thom. I, p. q. 41, a. 4.

que la informa y perfecciona, suponiéndose en ella imperfección ó deficiencia, y á la potencia activa, el acto que de ella emana, el cual supone perfección en la misma, pues nada es principio activo, sino según que está en acto, ó es perfecto [1].

59. *P.* ¿En qué se divide la potencia pasiva?

R. En *natural* y *obediencial*. La primera dice orden al *agente natural*, y, por tanto, la capacidad que tiene, es finita; la segunda se dice *obediencial*, por comparación con la *causa primera* é infinita, que á toda criatura la puede reducir á algún acto superior á aquel á que es reducida por el agente natural [2].

60. *P.* ¿Qué es potencia objetiva?

R. La potencia *objetiva*, llamada por los modernos *posibilidad* porque se considera

1 *Unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium alicujus; patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum.* S. Th. I. p. q. 25 a. 1. No con menos claridad expone San Buenaventura estas dos maneras de potencia en el lugar siguiente: « *Nomen potentiæ dicitur dupliciter, scilicet, de potentia activa, quæ est principium transmutandi aliud, et de potentia passiva, quæ est principium transmutandi ab alio.* » In lib. 1, sent., Dist. XLII, art. un.

2 In anima humana, sicut in quilibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum altiorem actu, in quem reducitur agens naturale: et hanc consuevit vocari potentia obedientialis. S. Th. 3 p. q. 11, a. 1.

en la cosa que se dice y en razón de decirse *posible* [1], es la que conviene con ella según que la cosa es *objeto* ó término de la consideración de la mente, ó por respeto á las causas de que depende.

61. *P.* ¿En qué se divide la posibilidad?

R. En *intrínseca* ó *absoluta*, y *extrínseca* ó *relativa*. Se dice de una cosa, que es *extrínseca* ó *relativamente posible*, habido respecto á la potencia en que está contenida como en su causa; y se dice que es *intrínseca* ó *absolutamente posible*, habido respecto á sus términos, cuando el predicado no repugna esencialmente al sujeto, v. gr., que resucite y torne á vivir alguno que ha muerto [2].

62. *P.* ¿Qué se entiende por posibilidad *física*, y qué por posibilidad *moral*?

R. A diferencia de la posibilidad interna, que lleva también el nombre de *lógica* por convenir á la cosa según que es objeto del entendimiento, la posibilidad *física* es la que con denominación extrínseca se dice de las

1 « Hoc quod est possibile, dicit actualiter potentiam in re. » S. Bonav., loc. cit.

2 Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere: impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. *Sum. th.* 1, p. q. 25. a. 3.

cosas, bien por comparación con el orden físico, en cuyo caso se denomina *posible* lo que puede suceder sin necesidad de que se suspendan milagrosamente las leyes de la naturaleza, bien por comparación á alguna causa determinada en la que se considera virtud suficiente para producirla. La posibilidad *moral* es otro modo de la posibilidad extrínseca ó relativa, según el cual se dice posible para alguna causa lo que no sobrepuja su virtud, ni es tan dificultosa, que no sea producida por ella nunca ó casi nunca [1].

63. *P.* ¿Qué se entiende por *acto*?

R. El concepto de *acto* no se puede definir á causa de su simplicidad; mas por vía de descripción puede decirse, que así como bajo el nombre de *potencia* se entiende aquello por lo que alguna cosa es capaz de recibir en sí alguna perfección, así bajo el nombre de *acto* se entiende aquello por lo que alguna cosa es constituída en principio por el cual es y obra. El acto es, pues, cierta *perfección* de la cosa, *perfectio quaedam* [2],

1 Cuando la acción, á pesar de no exceder á la virtud de la causa, es tan difícil, por razón de las circunstancias que embarazan su ejercicio, que rarísimamente ó nunca llega á acontecer con relación á tal causa, se denomina *físicamente posible*, pero *moralmente imposible*. Tal sucede en acciones libres ó *morales*, de donde están tomados los nombres *posibilidad* é *imposibilidad moral*.

2 S. Th., *Sum.*, I. p. q. 5, a. 3.

pues por él, lo que está en potencia para *ser* y para *obrar*, recibe estas dos cosas [1].

64. *P.* ¿Qué se sigue de aquí?

R. Síguese de lo dicho: primero, que la potencia, por su misma naturaleza, dice orden ó relación al acto, pues denota lo que es perfeccionado por el acto, recibiendo de él el *ser* y el *obrar;* y segundo, que *ser acto* vale tanto como ser perfección de alguna cosa, y *ser en acto* tanto como tener la propia perfección, así como el *ser potencia* significa ser aptitud ó capacidad para el acto, y *ser en potencia* significa ser una cosa apta para recibir el acto, ó sea para recibir algo que la perfecciona.

65. *P.* ¿En qué se divide el acto?

R. Considerado absolutamente ó en sí mismo, el acto se divide en *entitativo* y *formal*. Acto *entitativo* es el acto mismo de ser ó existir, por el cual se dice de alguna cosa que existe ó es *ens;* y acto *formal*, la misma *forma* de la cosa, según que por la palabra *forma* se significa la *esencia*, ó aquel acto por el cual la cosa es esta cosa ó tal cosa, y de tal grandor ó virtud, ó sea de este ó aquel modo. Y considerado respecti-

1 «... ipse efficit, ut res, quae est in potentia ad *esse*, et ad *operari*, utrumque accipiat.» SANSEVERINO, Inst. seu Elementa phil. christ., vol. II, ontol, cap. I, art. 2.º.

vamente, se divide: primero, en *puro*, que no se mezcla con potencia alguna, llamado también *irreceptus*, ó no recibido en ninguna potencia ni de ninguna potencia; ó en otros términos: que no es acto de potencia alguna, ni potencia para ningún acto, y este acto es Dios; y *no puro*, que se mezcla con potencia, y es *receptus*, ó recibido de alguna potencia activa en alguna potencia pasiva. Segundo, en acto *primero* y acto *segundo* (*actus primus*, *actus secundus*), ó sea en *forma* y *operación*, porque de la forma ó sér formal de cada cosa, que es el acto primero de ella, dimana la respectiva operación, ó acto segundo, al que ordinariamente se llama *acto*, conforme á su significación primitiva [1].

66. *P.* ¿Qué axiomas tiene la Escolástica acerca del acto y de la potencia?

R. Los principales son los seis siguientes:

I. " En tanto se dice de alguna cosa que

1 « Potentia dicitur ab actu. Actus autem est duplex, scilicet, primus qui est forma, et secundus qui est operatio. Et sicut videtur ex communi hominis intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum. Secundo autem exinde fuit transmissum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter duplex est potentia: una activa, cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. » S. Thom. *Qq. disp.* Pot. q. 1. a. 1.

es *perfecta*, en cuanto es en acto; é imperfecta en cuanto es en potencia: *In tantum aliquid est perfectum, in quantum est in actu, imperfectum vero in quantum est impotentia.* „

II. " El acto enteramente puro es enteramente perfecto: *Actus omnino purus est omnino perfectus.* „

III. " El acto puro en este ó aquel orden es enteramente puro en el mismo orden: *Actus purus in aliquo ordine est omnino purus in illo ordine.* „

IV. " En tanto obra alguna cosa, en cuanto es en acto [1], y en tanto recibe la acción en cuanto es en potencia [2]: *In tantum aliquid agit, in quantum est in actu: patitur vero in quantum est in potentia.* „

V. " La potencia como tal no puede reducirse por sí misma al acto, sino únicamente puede ser reducida por otro principio ya en acto: *Potentia qua talis, nequit*

1 Bajo el nombre de *acto* se entiende aquí la existencia de la cosa, en cuyo caso el sentido es que de lo que no existe, no puede proceder operación alguna, según lo declara Santo Tomás, diciendo: *Omnis actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu.* 1. 2. q. 79. a. 2 c.

2 En potencia pasiva, se entiende, la cual se sigue á lo que tiene sér en potencia, así como la potencia activa se sigue á lo que tiene sér en acto. *Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu.* Contra Gentes. lib. II. cap VII.

per semetipsam ad actum reduci, sed reducitur ab alio principio in actu [1]. „

VI. " Todo ente mutable consta de potencia y acto: *Omne ens mutabile constat actu et potentia* [2]. „

LECCIÓN VIII

DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN.

67. *Pregunta.* ¿Qué axiomas se fundan próxima é inmediatamente en el concepto de *ser*?

Respuesta. Tres, á saber: el de *identidad*, el de *contradicción* y el de *exclusión de medio entre dos extremos*.

1 A este aforismo puede reducirse este otro: «*Omne quod movetur, ab alio movetur*, todo lo que se mueve es movido por otra cosa,» tomada la palabra *movimiento* en el sentido lato de operación, y entendiéndose afirmativamente, es decir, no negando que haya cosas, como las hay, que á sí propias se mueven, sino afirmando que ni aun éstas pueden moverse á sí mismas con perfecta suficiencia, ó sea sin que algo las mueva á moverse. Ambos axiomas son evidentísimos, porque *nemo dat quod non habet*, de la simple potencia, que carece del acto, no puede provenir el acto. En este axioma se estrellan los errores modernos sobre el origen y progreso de las cosas procediendo éstas de lo imperfecto á lo perfecto, con exclusión del ser perfectísimo, principio de todo sér y perfección.

2 La razón es porque toda mudanza que acaece en las cosas que se mudan, tiene lugar, ó porque comienza á ser en acto lo que sólo era en potencia, ó porque deja de ser lo que era en acto.

68. *P.* ¿De qué manera se formulan estos tres principios?

R. El principio de *identidad* se enuncia en un juicio en que se afirma del ser el mismo ser que es objeto de la simple aprehensión, diciéndose por tanto que *lo que es, es.* El principio de contradicción se enuncia mostrando la oposición mayor de todas, que es la contradicción, en estos términos: *el ser excluye al no ser*, ó como más plenamente se dice en las escuelas, "es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo: *impossibile est idem simul esse et non esse.* „ Por último, en el tercer axioma se excluye el medio entre los términos de la contradicción, diciéndose que la cosa, cualquiera que ella sea, "ó es ó no es: *quodlibet aut est aut non est.* „

69. *P.* ¿Por qué se dice en el principio de contradicción " una *misma* cosa, *idem*, „ y se usa de la palabra *simul*, que expresa el tiempo?

R. Dícese "la *misma* cosa, *idem*, „ para significar que lo que es, sólo excluye al no ser bajo aquella razón en que es, v. gr., lo que es efecto de alguna cosa, es imposible que sea causa de ella, pero bien puede ser causa de otra, y en este caso es efecto y causa á un mismo tiempo; y se dice "al mismo

tiempo, *simul*,„ porque en tiempos diferentes una misma cosa puede tener predicados incompatibles. Es, pues, inadmisible, aun bajo este concepto, el principio de contradicción desfigurado por Kant en estos términos: *el predicado que conviene á un sujeto no le repugna.*

70. *P.* ¿Cuál de estos tres principios es generalmente usado en las escuelas?

R. El de contradicción únicamente; porque el de exclusión de un tercero es una misma cosa con el de contradicción, ó por lo menos se halla contenido en él; y el de identidad es inútil en el raciocinio, porque cualquiera que sea la proposición menor que se le añada, nunca da de sí conclusión alguna que no sea la misma menor añadida, como puede verse en el siguiente ejemplo: *Lo que es, es: es así que el hombre es mortal; luego el hombre es mortal.*

71. *P.* ¿Hay otros primeros principios además del de contradicción?

R. Otros principios se conocen además del de contradicción, v. gr., el que llaman de *razón suficiente:* "Nada hay sin razón suficiente,„ ó en otros términos: "Para que una cosa exista más bien que para que no exista, ó exista de tal modo más bien que de tal otro, se requiere algo por lo cual sea

determinada á existir más bien que á no existir, ó á existir de este modo más bien que de este otro [1]; „ pero el principio de contradicción no sólo es, como ellos, verdadero principio, sino también el primero de todos los principios, en el cual se fundan y resuelven los demás.

72. *P.* ¿Por qué decís del principio de contradicción que es verdadero principio?

R. Porque la verdad enunciada por él es conocida por sí misma, y no necesita ni sufre ser demostrada.

73. *P.* ¿Y qué títulos son los suyos para tener la categoría de principio absolutamente primero?

R. Es el primero de todos en el orden *cronológico*, y antecede en él á todos los demás juicios, porque las ideas de ser y de no ser son las primeras que concibe nuestro entendimiento, y la relación que media entre ellas, es lo primero que expresa la mente en el orden de nuestros juicios. Y es el primero

[1] Este principio lo elevó Leibniz á la misma dignidad y categoría del de contradicción, teniéndolos á entrambos por absolutamente primeros, con la sola diferencia de ser el de contradicción el principio supremo de todas las verdades necesarias, y el de razón suficiente el principio supremo de todas las verdades contingentes. Pero Leibniz erró en todo esto, porque ni el principio de razón suficiente tiene las dotes propias del principio absolutamente primero, ni así él como el de contradicción dejan de aplicarse á toda clase de verdades.

en el orden *lógico*, porque así como todas las nociones del entendimiento se resuelven en la noción de ser, así todos los principios y verdades que conocemos y podemos conocer, se resuelven en el principio de contradicción, con el que enunciamos el concepto elementalísimo y primitivo de ser según que excluye al no ser [1]. Es, pues, el más conocido y el más universal de todos los principios, y la ley trascendental de toda afirmación y negación. Todos los demás principios se fundan, por consiguiente, en él, y aun se demuestran indirectamente por él, de forma que si alguno dudase de la verdad de los otros principios, bastaríale, para salir de la duda, advertir que no puede negarlos sin caer en contradicción, ó lo que es lo mismo, sin afirmar que una misma cosa puede ser y no ser á un mismo tiempo [2].

1 «Illud quod primum cadit in aprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quae quis aprehendit. Et ideo, primum indemostrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur.» S. THOM., *Summa Theol.*, 1. 2. q. 94, art. 2.°

2 No se infiera sin embargo de esto, que el principio de contradicción contiene á los demás principios así como las premisas contienen á sus conclusiones; porque en este caso los otros principios no serían tales, sino verdades deducidas del principio de contradicción. Todos los principios son verdades evidentes ó conocidas por sí mismas; por lo cual no pueden ni necesitan ser demostrados directamente por medio del conocimiento de otras verdades. Así pues, cuando decimos que el principio de contra-

74. *P.* ¿Se podrá considerar al principio de contradicción como á una verdad que comprenda á las demás verdades de forma que todas ellas procedan de él como las conclusiones de sus premisas?

R. Aunque el principio de contradicción, fundado en la noción de ser y de no ser, sea aplicable á todos nuestros juicios, en los cuales están embebidos esos conceptos; mas como el concepto de ser sea el más indeterminado y vacío de todos, el principio que en él se funda, no puede menos de adolecer de este defecto, no conteniendo por consiguiente en sí verdad alguna fuera de la que en él se enuncia: es, pues, un principio ideal y subjetivo, incapaz de engendrar de por sí ciencia ninguna; aunque como realmente proceda del ser real que contemplamos en los objetos concretos, y esté fundado en ese mismo ser real y objetivo, no sólo tiene valor universal objetivo, sino que, fecundado por el conocimiento de los hechos á que

dicción es absolutamente el primero de todos, sólo damos á entender, que todos los demás se reducen á él; que todos le suponen; que si flaqueara el principio de contradicción, perderían su fuerza los demás principios; y, por último, que no ya directamente, pero sí de un modo indirecto, ó *ad absurdum*, pueden ser demostrados los demás principios, haciéndose ver que no puede negarse la verdad de ellos sin negarse el principio de contradicción, esto es, sin incurrirse en el absurdo de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.

puede aplicarse, posee admirable virtud y fecundidad en el orden intelectual y científico.

75. *P.* ¿No puede ser tenido por principio absolutamente primero de conocimiento el *cogito, ergo sum*, de Descartes?

R. El "*cogito, ergo sum*, pienso, luego existo,„ de Descartes, lejos de ser el principio absolutamente primero, ni siquiera merece el nombre de *principio*, pues se reduce á enunciar el hecho de la propia existencia, que no contiene en sí ninguna otra verdad respecto de la cual pueda ser considerado como principio. La proposición en que afirmamos este hecho, puede decirse *primera* en razón de enunciar ese hecho, que no depende de principio alguno, pues él mismo se ofrece con evidencia á los ojos del entendimiento; mas esa misma proposición supone de una parte varios conceptos anteriores, sin los cuales no podría concebirse [1], y de otra necesita apoyarse en el principio de

1 El mismo Descartes hubo de confesarlo así; he aquí sus mismas palabras: « Cuando dije que esta proposición: *ego cogito, ergo sum*, es la primera y más cierta de todas, no por eso negué que antes de ella conviene saber qué cosa sea el pensamiento, qué la existencia, qué la certeza, así como que es imposible que lo que piense no exista, y otras cosas semejantes; mas como éstas son nociones simplicísimas, que por sí solas no dan noticia de cosa alguna existente, por eso no juzgué que había de hacerse cuenta con ellas. » *Princip. philosophiae*, p. I, n. 10.

contradicción, porque si una misma cosa pudiera ser y no ser al mismo tiempo, bien podríamos pensar y no pensar, existir y no existir á la vez.

76. *Objeción.* Toda certidumbre supone la existencia del sujeto que la posee: luego el juicio con que afirmamos la propia existencia, debe preceder á los demás juicios.

Respuesta. Toda certidumbre supone en el sujeto que juzga, la propia existencia como condición sin la que el mismo sujeto no puede juzgar, se concede; como juicio que no suponga ningún otro juicio, se niega.

LECCIÓN IX

DE LA ESENCIA Y DE LA EXISTENCIA.

77. *Pregunta.* ¿Qué es *esencia?*

Respuesta. La noción de *esencia* no puede ser definida á causa de su simplicidad; puede sí ser interpretada la palabra *esencia* [1], derivada de la latina *esse* [2], mediante la des-

1 Esta voz, *essentia*, según refiere Séneca (epist. 85), fué usada primero por Cicerón y Fabiano, y significa lo mismo que entre los griegos οὐσία, á saber: cosa necesaria, naturaleza en que todo se contiene radicalmente, *est nempe res necessaria, natura continens fundamentum omnium.*

2 «Ipsa natura, *dice S. Agustín*, nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos jam novo nomine *ab eo quod est esse vocamus essentiam*, quam plerumque

cripción que se hace de la esencia, ahora atendiendo á lo que es en sí misma, ahora considerándola en orden al entendimiento que la concibe, ahora, finalmente, á la operación y movimiento que de ella procede.

78. *P.* ¿Qué es la esencia considerada en sí misma?

R. Aquello *según lo cual* alguna cosa tiene ser, ó es constituída en algún grado determinado de lo que tiene ser; — aquello por lo cual la cosa es constituída en su propio género y especie; — aquello por lo cual la cosa es lo que es, y no es otra cosa. Mas brevemente: aquello que constituye á la cosa.

79. *P.* ¿Qué otros nombres tiene la esencia así considerada?

R. Llámase también *forma*, porque denota cierta determinación ó especificación; y asimismo se denomina en latín *res*, con que se da á entender que la cosa tiene alguna esencia [1].

80. *P.* ¿Cómo se describe la esencia considerada en orden al entendimiento?

etiam substantiam nominamus; ita veteres, qui haec nomina non habebant, pro essentia naturam nominabant.» *De moribus Manich.*, lib. 2, c. 2.

1 «Simpliciter vocatur *res* quod habet esse ratum et firmum in natura: et dicitur res hoc modo accepto nomine rei, secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero secundum quod habet esse.» 2 Dist. 37, q. 1, a. 1.

R. Descríbesela diciendo, que es "lo que *primero* se concibe acerca de la cosa,„ entendida esta prioridad, no en el sentido de ser la esencia el objeto que primeramente percibimos en la cosa, sino en el sentido de ser la esencia lo que á la cosa la constituye tal, y de donde se derivan las propiedades de ella como de su raiz [1]. Considerada de esta suerte la esencia se llama *quídditas* por ser ella objeto de la definición, que explica lo que la cosa es, QUID *res sit;* y en atención á esto mismo es llamada también *definición*, porque la definición declara qué sea la cosa definida.

81. *P.* ¿Cómo se describe la esencia considerada en orden al propio movimiento ú operación?

R. Bajo este respecto la esencia se llama *naturaleza*, la cual fué definida por Aristóteles, la "substancia ó esencia de aquellas cosas que en sí mismas, en cuanto son las mismas [2], tienen el principio del movimien-

1 No debe, por tanto, confundirse el ser de la esencia con el de las propiedades que de ella dimanan ó *necesaria* ó *contingentemente*, reteniendo en el primer caso el nombre de *propiedades* en sentido estricto ó de *atributos*, y tomando en el segundo el nombre de *accidentes*.

2 Se dice «en cuanto son las mismas,» ó «como tales,» porque los agregados ó compuestos accidentales, como son las cosas artificiales, ó no tienen en sí mismos el principio del movimiento, ó si le tienen, no es en razón de tales compuestos, sino de los elementos de que constan, recibiendo en este caso de fuera la dirección del movimiento.

to [1]; „ y contrayéndose á la esencia de los seres sensibles, "el principio y la causa del movimiento, y del reposo del respectivo sujeto primeramente, y *per se*, y no *secundum accidens* [2]. „

82. *P.* Las esencias de las cosas criadas, ¿son simples ó compuestas?

R. Descartes y sus discípulos las dieron por simples, pero en realidad constan de principios diferentes, como son el *género* y la *diferencia:* habiendo, por tanto, algo en que convienen unas con otras, y algo en que no convienen: de donde resultan por una parte los vínculos comunes que enlazan á unas cosas con otras, y por otra que no puede hacerse de ellas una sola cosa ó esencia común, como pretenden los panteístas.

83. *P.* Las esencias de las cosas ¿nos son del todo desconocidas?

R. Así lo aseguraron falsamente el sensualista Locke, y el fundador del *Criticismo*, Manuel Kant. El primero opuso "la consti-

1 Natura est substantia seu essentia eorum quae in se ipsis, quatenus ipsa sunt, motus principium habent. *Metaph.*, c. 4.

2 *Principium et causa motus et quietis ejus in quo est, primo et per se, et non secundum accidens* (Ap. GOCLENIUM). Por la palabra *motus* se entiende aquí cualquiera mutación sensible: *ejus in quo est* son palabras que excluyen todo principio extrínseco de movimiento: y las restantes denotan que á la naturaleza conviene *esencialmente* ser principio primitivo y radical de los movimientos del sujeto en que se encuentra.

tución real„ de las cosas, significada por la palabra *esencia*, á "la constitución artificial„ de las mismas, formada por el entendimiento, y llamada de los escolásticos *género* y *especie*, considerando á esta constitución como á mera ficción, á que nada corresponde en realidad, y sosteniendo que "la constitución real„ de las cosas, á que dió el nombre de esencia *física*, en contraposición á la *nominal* ó *metafísica* de los escolásticos, nos es de todo punto desconocida [1]. Kant, por su parte, afirmó esto mismo, reduciendo todo el conocimiento que tenemos de las cosas al de solos *fenómenos* ó apariencias, y añadiendo que lo que las cosas son en sí, ó los *noumenos*, es para nosotros cosa enteramente imposible de conocer [2].

1 *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, 3, §§ 10 y sig.

2 «Lo que las cosas puedan ser en sí, eso ni yo lo sé ni lo puedo saber, porque la cosa no se me ofrece nunca sino en el fenómeno.» *Kritica de la razon pura* (en alemán), 2.ª edición, página 241.—Kant distinguió, pues, en las cosas sensibles el *fenómeno* del *noumeno*, lo que *parece* de lo que *es en sí*: y añadió que al entendimiento no le es posible conocer lo que las cosas son en sí, que los conceptos no representan realidad alguna, y, en una palabra, que fuera de la materia del conocimiento suministrada por las sensaciones, el filósofo nada sabe de positivo. Este resultado, verdaderamente escéptico, hace contraste con las pretensiones de la filosofía kantiana, que exalta á la razón humana hasta el extremo de convertirla en fuente y norma de la ciencia y de la realidad: pero si bien se mira, de esa misma exaltación se origina la especie de nihilismo intelectual á que conduce esta doctrina, porque, según el filósofo alemán, los conceptos que el entendimiento

84. *P.* ¿Cómo se prueba, contra Locke, que los géneros y especies no son meras ficciones del entendimiento?

R. Pruébase con sus mismas palabras, porque este autor dice que las esencias que él llama *artificiales*, los géneros y especies, son "ideas abstractas„ que se forma la mente eliminando las notas particulares por las que se diferencian unas de otras, y viniendo de esta suerte á las generales en que convienen; lo cual prueba que lo que el entendimiento concibe en las cosas, se da realmente en ellas, aunque no del mismo modo con que el mismo entendimiento lo concibe; ó en otros términos, que en las mismas cosas está el fundamento de las nociones universales, y por consiguiente de los géneros y especies, que expresan las respectivas esencias.

85. *P.* ¿Con qué razones se prueba, contra dichos filósofos, que las esencias reales de las cosas no son cosas ocultas absolutamente para nosotros?

aplica á la materia de las sensaciones, son formas puramente subjetivas, producidas por la actividad espontánea del entendimiento; y así, cuando pensamos una cosa cualquiera sensible, aplicándole los conceptos de *substancia*, *causa*, *relación*, etc., nuestro pensamiento sólo contiene elementos puramente formales y subjetivos, que no nos autorizan para afirmar que la cosa sea tal como nosotros la pensamos.

R. Pruébase esta verdad, 1.° por la índole misma de nuestra *inteligencia*, que, como ya lo da á entender el origen de esta palabra (de *intus legere*, leer interiormente), penetra lo que hay de más íntimo en las cosas, que es la esencia, distinguiéndose de la facultad de sentir, con la que sólo conocemos los fenómenos corpóreos [1]; 2.° por ser cosa indubitable el conocimiento de las esencias reales de muchas cosas, entre las cuales concebimos ciertas diferencias que las constituyen en determinado grado de seres, distinto en unas del que otras tienen, y raíz en todas ellas de donde proceden las respectivas propiedades: sirvan de ejemplo las diferencias con que discernimos los diversos grados de vivientes, diferencias esenciales que recaen sobre conceptos más generales, constitutivos asimismo de las respectivas especies, y que no pueden confundirse con las meramente accidentales que distinguen unos de otros á los individuos de la misma especie; y 3.° porque si todos nuestros conocimientos se redujeran á conocer lo que

1 «Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi *intus legere*. Et hoc manifesto patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa *qualitates exteriores*, cognitio autem intellectiva penetrat usque *ad essentiam rei*. Objectum enim intellectus est *quod quid est*.» S. Th., 2. 2. q. 8, a. 1.

en las cosas se ofrece á los sentidos, con exclusión de su esencia y constitución real, nos sería imposible adquirir el conocimiento intelectual de ellas, y llegarnos, por consiguiente, á la ciencia de la realidad, como quiera que toda ciencia es de orden intelectual, y que las cosas no pueden ser conocidas del entendimiento sino en razón de la esencia [1].

86. *P.* El conocimiento que tenemos de las esencias, ¿es *intuitivo* ó *discursivo*?

R. Este conocimiento no es ciertamente *intuitivo*, sino *discursivo* ó *argüitivo*, porque el entendimiento procede de lo imperfecto á lo perfecto, conociendo primeramente las cosas por medio de conceptos indeterminados y confusos, los cuales se determinan sucesivamente cuando de los fenómenos y propiedades de las cosas inferimos el *principio* de que proceden, y de la diversidad de estas propiedades y de los efectos consiguientes sacamos los diversos principios que constituyen la esencia [2].

1 « Res per suam essentiam cognoscibilis est, et in specie ordinatur, vel in genere. » S. Tg., *De ente et essentia*, c. 2.

2 Para la mejor inteligencia de esta doctrina conviene recordar que el objeto propio y proporcionado de nuestro entendimiento en esta vida es la esencia de la *cosa material*, ahora sea ésta substancia ó accidente, y que el entendimiento percibe esta esencia haciendo uso de la abstracción, con que primeramente se llega á la noción

87. *P.* ¿Qué se infiere de aquí?

R. Que nuestro conocimiento de las esencias es imperfecto y deficiente así *extensiva* como *intensivamente*, pues ni conocemos en muchas cosas todas las propiedades que sería necesario conocer para formar una idea cabal de ellas, ni las que conocemos se nos

de ser, en que se contiene por modo confuso todo lo que podemos considerar en las cosas, y después va formando nuevas nociones, comunes unas á las cosas corpóreas é incorpóreas, v. gr., la idea de *causa*, la de *substancia*, *unidad*, etc.; peculiares otras de las primeras, como los conceptos de *extensión*, *figura*; y otras relativas á las cosas sensibles como tales, v. gr., el *calor* y el *frío*, lo *dulce* y lo *amargo*, la *luz* y el *calor*, etc. Ahora bien: cuando el entendimiento se termina en su objeto propio, ó sea en la esencia de la cosa material, el conocimiento intelectual ha de expresar: 1.° lo que los cuerpos tienen de común con las substancias incorpóreas; y 2.° lo que de las cualidades de los cuerpos, ora inteligibles como la *extensión*, ora sensibles como el *calor*, infiere el entendimiento en orden á su naturaleza. A la esencia de las cosas materiales nos llegamos pues partiendo de las propiedades que percibimos en ellas con los sentidos: no la contemplamos intuitivamente tal como es en sí misma, perfectamente determinada, sino pensamos lo que es en vista de los efectos y fenómenos que se ofrecen á nuestros ojos. Y lo que decimos de las cosas corpóreas, debe entenderse en su modo de las inmateriales. Las cosas del orden espiritual las pensamos lo primero bajo las razones comunísimas de *ser*, *substancia*, *unidad* y demás conceptos comunes, así á lo corpóreo como á lo incorpóreo: pero lo que las determina y distingue de los objetos corpóreos, ni esos conceptos lo dan á entender, ni lo percibimos intuitivamente: tenemos, pues, necesidad de llegarnos al conocimiento de la naturaleza de los seres espirituales por medio del discurso, y tratándose del alma racional, partiendo de los hechos de que nos da testimonio la conciencia. No son, pues, las esencias de las cosas, en su mayor parte, objeto de la intuición: las conocemos por vía de discurso, partiendo de los hechos y fenómenos de la experiencia, así interna como externa, y por consiguiente de un modo más ó menos imperfecto.

ofrecen todas con la claridad necesaria para ese intento: de aquí también la necesidad constante de nuevas observaciones para conocer los fenómenos y propiedades de las cosas, mediante los cuales pasa el entendimiento á conocer las esencias, así como conoce las causas partiendo de los efectos; y de aquí, por último, el progreso constante de las ciencias cuando siguen este camino. De todos modos, en medio de las imperfecciones consiguientes al carácter discursivo y *a posteriori* que tenemos de las esencias, no puede negarse que este conocimiento se refiere á lo que hay de más íntimo en las cosas, á los principios que las constituyen, por los cuales son lo que son, y presentan al entendimiento una necesidad y fijeza que contrastan con las incesantes variaciones y mudanzas que se echan de ver en los accidentes que percibimos con los sentidos y la conciencia. Las distinciones que separan entre sí á los diferentes géneros y especies, no se fundan á la verdad en estos accidentes, sino en razones ó conceptos que representan cualidades constantes, principios inmutables, diferencias, en suma, esenciales, que no están sujetas á mudanza ni variación: tales son, por ejemplo, las que separan lo *inmaterial* de lo *corpóreo*, el *viviente* del *cuerpo*, el

animal de la *planta*, el *hombre* del *animal*.

88. *P.* ¿Qué propiedades deben considerarse en las esencias de las cosas?

R. Las esencias de las cosas son *necesarias*, *inmutables*, *indivisibles* y *eternas*, aunque sólo con eternidad *negativa*. — Su *necesidad* consiste en ser imposible que consten de otras notas diferentes de las que tienen. — Son *inmutables* porque no pueden dejar de ser siempre las mismas. — *Indivisibles*, porque son el conjunto de las notas ó partes, ora físicas, ora metafísicas, que constituyen á cada esencia en cuanto están unidas, ninguna de las cuales, por consiguiente, separada de las demás, tiene la misma esencia que la que, junta con otros elementos, la constituye. El *alma*, por ejemplo, que es parte esencial del hombre, ella sola, separada del cuerpo, no es el *hombre*. Por esta razón las esencias han sido comparadas á los números, cada uno de los cuales tiene su propia especie, á que no puede añadirse ni quitarse ni aun la más mínima fracción sin que él perezca. — Por último, son *eternas*, con eternidad negativa, porque jamás comenzó á ser verdad, ni jamás dejará de serlo, que las notas de esta ó aquella esencia, y no otras, son las que verdaderamente las constituyen.

89. *P.* ¿Qué especie de eternidad, necesidad é inmutabilidad es la que tienen las esencias?

R. Las esencias de las cosas, según que existen ó tienen sér fuera de la nada (*in rerum natura*), son *hipotéticamente* necesarias con relación á Dios, que les da el sér que tienen; y consideradas en razón de los principios que las constituyen, son *absolutamente* necesarias.

90. *P.* ¿Las esencias tienen de sí mismas sus principios constitutivos, ó los tienen de Dios?

R. De Dios los tienen ciertamente: verdad fundada sobre el triple fundamento de la independencia divina, de la dependencia de todas las cosas de Dios, y de la misma esencia de las cosas, que no podrían tener ser alguno ideal, si no hubiera alguna inteligencia en que estuviesen representadas.

91. *P.* ¿Penden por ventura las esencias de las cosas de la libre voluntad de Dios?

R. Así lo imaginó Descartes, el cual llegó á decir que los tres ángulos del triángulo son iguales á dos rectos, porque Dios ha querido que lo sean, dando á entender que si Dios hubiera querido, los dichos tres ángulos equivaldrían á tres rectos. Mas contra tamaño absurdo claman á una la verdad de

las esencias mismas, la certeza científica con que las conocemos, y la misma naturaleza divina.

92. *P.* ¿De qué penden, pues, las esencias de las cosas?

R. Las esencias de las cosas penden formalmente del entendimiento divino, y remota ó mediatamente de la misma divina esencia [1].

1 Con esta doctrina coincide la del origen de la posibilidad interna de las criaturas, pues nada pertenece más propiamente á la esencia de toda criatura que la posibilidad interna. Consiste esta posibilidad en la sociabilidad de las notas inteligibles de cada cosa, ó sea en que no se excluyan unas á otras, de manera que una de ellas quite lo que otra ponga. Esta posibilidad no depende de la existencia de las criaturas, como suponía la escuela de Megara—para quien nada era verdaderamente posible sino lo que existe,—porque, como necesaria que es, se enuncia de toda esencia, exista ó no exista. Tampoco pende del humano entendimiento, como quería Protágoras — el cual ponía en el hombre, ó sea en sus sentidos y en su entendimiento, la regla y medida de las cosas,—porque la posibilidad interna de las cosas, como predicado esencial de las cosas mismas, es eterna, necesaria é inmutable, y no puede, por consiguiente, medirse por lo que está sujeto á mudanzas, y existe y obra de modo contingente. Por último, la posibilidad de las cosas no depende de la omnipotencia ni de la voluntad de Dios: no de su omnipotencia, porque implica contradicción que pueda ser hecho lo que es intrínsecamente imposible; y así no se dice que las cosas son intrínsecamente posibles porque Dios las puede hacer, sino que Dios puede hacer todo lo que no implica contradicción, y en esto consiste su omnipotencia. Sobre lo cual advierte Santo Tomás, que es más propio y conveniente decir de las cosas imposibles, que no pueden ser hechas, que no que Dios no puede hacerlas. Lo cual, añade, no es contra aquella expresión del Angel: *Non est impossibile apud Deum omne verbum*; porque lo que implica contradicción, no puede ser palabra, pues ningún entendimiento lo puede concebir. (*Sum. Theol.*, 1. p. q. 25.

LECCIÓN X

CONTINUACIÓN DE LA ANTERIOR SOBRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA.

93. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *existencia*?

Respuesta. Llámase *existencia* al acto por el cual la esencia es puesta fuera de la mente (*sistitur extra conceptum mentis*), y tratándose de las criaturas, fuera de sus causas y fuera de la nada. Más brevemente: la existencia es la actualidad de la esencia.

a. 3.) Ni depende tampoco la posibilidad interna de las cosas de la voluntad divina, porque Dios no quiere ni puede querer lo que absolutamente repugna, por ser contradictorio, v. gr., que sea cosa bella el pecado, ú honesta la blasfemia, ó que un círculo sea cuadrado. El verdadero fundamento de la posibilidad absoluta de las cosas es el que expresó Lessio por estas palabras: *Possibilia continentur in essentia divina, tamquam in originali radice et quasi in exemplari virtuali et radicali; in sapientia tamquam in exemplari formali, in quo etiam existunt objective, modo perfectissimo et illustrissimo:* los posibles se contienen en la esencia divina, como en original raíz y como en ejemplar *virtual y radical:* en la sabiduría (divina), como en ejemplar *formal*, en el cual existen también *objetivamente* por modo perfecusimo y clarísimo. (*De perfec. div.*, lib. 5. cap. 2. § 10.) En otros términos: contemplando Dios su propia esencia, según que es imitable *ad extra*, no á la verdad perfecta y adecuadamente por cosa alguna, que esto es imposible, sino en diversas proporciones y respectos, entiende juntamente todas las esencias que *pueden ser creadas:* «así, dice Santo Tomás, entendiendo Dios su esencia según que es imitable por modo de vida y no de conocimiento, entiende ó tiene idea de la planta, *intelligendo essentiam suam, ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam* (ó idea) *plantae.*» (*Cont.*

94. *P.* La esencia y la existencia, ¿son lo mismo en toda cosa criada, ó se distinguen únicamente entre sí con distinción de razón?

R. Sobre esta cuestión están divididos los autores. La sentencia de Santo Tomás es, que en toda cosa criada la esencia se distingue *realmente* de la existencia [1].

Gent., lib. I, cap. 54.) Por donde se ve, que la esencia divina es la idea de las cosas, pero no en cuanto es esencia, sino en cuanto es entendida, *essentia sua*, dice el Santo Doctor, *est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut intellecta;* es idea de toda cosa en cuanto, conocida del divino entendimiento, son coentendidas las diversas proporciones de las cosas con ella, *et ideo divina essentia cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea unius cujusque rei* (qq. disp. 9. de ideis, a. 2.). Con que según esto, la esencia divina, objeto primario del entendimiento divino, es la razón remota, ó como dice Lessio, la raíz original y como el ejemplar virtual y radical de toda cosa posible; y el entendimiento divino, según que entendiendo esta divina esencia, ve las innumerables maneras con que puede ser imitada *ad extra*, representándose todas las cosas que pueden ser creadas, objeto secundario formado y entendido á la vez, la razón próxima de su posibilidad, en la cual existen *objetivamente*, ó sea como objeto de la divina contemplación, y como en ejemplar formal, todos los posibles, ó sea todas las esencias, á las que no repugna la existencia.

1 Es muy común entre los que impugnan esta sentencia, el negar que fuese la de Santo Tomás; pero ora se atienda á ciertos textos claros y terminantes del Santo Doctor, ora á otras doctrinas suyas en que se contiene el concepto de la distinción real entre esencia y existencia, ó mejor dicho, entre *esencia* y *ser*, tomada esta palabra en sentido equivalente al infinitivo latino *esse*, parece indubitable lo que decimos en el texto. He aquí lugares terminantes de Santo Tomás de Aquino: «*Est ergo considerandum* (dice en la lec. 2.ª de su comentario al libro de Boecio *De hebdomadibus*) *quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentionem* (distinción de razón), *ita in compositis differunt* REALITER...» Para entender este texto conviene saber que lo sim-

95. *P.* ¿Qué razones abonan esta sentencia?

R. Entre otras varias es muy de notar la que se funda en la contingencia de las criaturas, á las cuales no conviene *esencialmente* el acto de existir, y cuya esencia puede ser entendida por medio de un concepto ade-

ple de que dice el Santo Doctor, que en él es una sola cosa su mismo ser y su esencia, *omne simplex esse suum et id quod est unum habet*, es el mismo Dios. — Otro texto que se lee en el libro primero de las sent., distinción XIX, q. 2. a. 2: « *Actus qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab cujus est actus* RE *quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est. Et sic etiam esi intelligenda differentia aevi et nunc ejus. Esse autem quod mensuratur aeternitate est idem re cum eo cujus est actus, sed differt tantum ratione, et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re sed ratione tantum.*» — Por último, en la cuestión XXVII *De veritate*, artículo primero, respondiendo á la objeción octava, dice el Santo Doctor: *Omne quod est in genere substantiae est compositum* REALI *compositione, eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum*, etc. — Véase lo que dice á este propósito el célebre profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana MIGUEL DE MARÍA, S. J., en el volumen I, pág. 23 de la obra intitulada *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opuscula philosophica et theologica*, etc. — Tocante á las otras doctrinas del Santo Doctor, en que se contiene la mencionada sentencia, he aquí la exposición de ellas según se encuentra en la obra del doctísimo Padre *Schiffini*, y en el artículo que ha dedicado á su examen el insigne Padre Liberatore en *La Civiltà Cattolica*:

I. Santo Tomás presenta siempre la esencia de las criaturas como potencia distinta del acto de ser; así la potencia activa es distinta en ellas de la operación; y es cosa cierta que la operación en las criaturas es realmente distinta de la potencia.

II. Santo Tomás nos presenta siempre la materia prima como pura potencia, sin tener ella *per se* acto ninguno. De donde infiere que implica contradicción el ponerla en la naturaleza sin ninguna

cuado en que no se incluye ni aun implícitamente la existencia [1]. Este argumento se puede formular de esta manera: si la esencia y la existencia fueran idénticas entre sí, nos sería imposible entender la primera de suerte que en el concepto de ella no entrara necesariamente la segunda, pues de ninguna cosa se puede eliminar ninguno de sus principios esenciales sin que el concepto de ella desaparezca, v. gr., el *triángulo* no puede ser concebido sin el concepto de *tres líneas*

forma, lo cual no tendría sentido si la existencia en las cosas criadas se identificase realmente con la esencia.

III. Es doctrina de Santo Tomás, que en las cosas corpóreas, aunque la esencia está compuesta de dos principios, materia y forma, la existencia en cada una de ellas es una y simple: lo que tampoco podría entenderse á no ser á sus ojos la esencia realmente distinta de la existencia.

IV. En esto hace consistir Santo Tomás el modo propio de ser de las formas subsistentes (el alma racional), que aunque comuniquen su existencia á la materia, pero no existen ellas con dependencia de la materia, y por tanto pueden retenerla en el estado de separación (después de la muerte). Así que, investigando el Santo Doctor de qué modo ha de decirse corruptible el ser del cuerpo, explícalo así: *Dicitur esse corporis corruptibile, in quantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse, quod erat sibi et animae commune, quod remanet in anima subsistente.* (Qq. disp. 9. *De anima*, a. 1 ad 14).

V. Santo Tomás explica la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo en cuanto esta naturaleza fué hecha partícipe de la existencia de la persona que la asumió: lo que no habría podido suceder si en dicha naturaleza fuesen una misma cosa el ser de la existencia con el de la esencia.

1 «*Possum*, dice Santo Tomás, *intelligere quid est homo, vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura.*» *De ente et essent.*, c. 5.

rectas que cierren espacio: es así que las esencias de las cosas las percibimos y definimos, aunque por ventura no sepamos si realmente existen ó no, y aunque supiéramos que no existían: luego la esencia y la existencia son realmente distintas entre sí. En otros términos: la existencia sólo á Dios pertenece esencialmente: á las criaturas no les pertenece sino contingentemente y á modo de accidente y dón recibido en ellas de Dios; mientras existen no pueden menos de ser realmente lo que son, pero pueden dejar de existir; su esencia es necesaria en razón de los principios que la constituyen; pero su existencia no tiene ninguna manera de necesidad.

96. *P.* ¿Qué dificultad han puesto algunos contra esta prueba?

R. Contra ella se ha dicho, que así como á la existencia se la puede considerar en tres estados, á saber, según que es ejercitada *en acto,* ó como puramente *posible*, ó *en sí misma*, con abstracción de uno y otro estado, así también se puede considerar á la esencia, la cual en efecto puede ser considerada según que *actualmente* se halla perfeccionada por la existencia, ó según que *puede* recibir el acto de existir, ó *en sí misma*, con abstracción de ambos estados, y en este

caso se puede tener una idea adecuada de ella sin pensar, no obstante, en la existencia, no á la verdad porque no la incluya realmente, siendo como es idéntica con ella, sino por efecto de la abstracción, merced á la cual el entendimiento se representa la una sin la otra.

97. *P.* ¿Qué debe responderse á esta objeción?

R. Que aunque así en la esencia como en la existencia se pueden considerar esos tres estados; pero esta consideración pertenece al orden del conocimiento reflejo, y no al del directo de que aquí se trata. En este último el concepto debe corresponder á la entidad de la cosa que se aprehende. Si esta entidad es la existencia en acto, no puede ser aprehendida sino como existencia en acto. Por consiguiente, si la esencia, según su entidad real, no se distinguiese en las criaturas de la existencia, no sería posible prescindir de esta última en la aprehensión de la primera, toda vez que ninguna cosa puede prescindir de sí misma [1].

98. *P.* ¿Qué otras razones prueban la distinción real de que tratamos?

[1] Véase el artículo dedicado por el PADRE LIBERATORE en *La Civiltà Cattolica*, serie XIII, vol. III, cuaderno 866, á la obra del PADRE SCHIFFINI *Principia philosophica*, etc., vol. I.

R. Una de las razones que prueban dicha sentencia, está sacada de la distinción, propia de todas las criaturas, entre el sér accidental y la substancia de las mismas, la cual razón se expone de esta manera: ó el sér substancial por el cual, v. gr., *Pedro es hombre*, y el sér accidental por el cual *Pedro es blanco*, son una misma cosa; ó este último sér es recibido en el primero como acto ó perfección en lo que está en potencia para recibirlo; ó se unen entre sí porque así el acto de sér substancial como el accidental son recibidos en una tercera entidad, ó sea en la esencia. Es así que aquel modo primero es falso, pues niega la distinción real entre el sér de los accidentes y el de la substancia; y que el modo segundo es también falso, porque el *sér* es la actualidad última en toda cosa, y no puede ser concebido como potencia respecto de un nuevo acto: luego es menester admitir el tercer modo, reconociendo en la esencia el vínculo que enlaza — recibiéndolos á entrambos — el sér de la substancia con el de los accidentes [1]. — Pruébase ademas dicha distinción,

1 Invenitur autem in eis (in substantiis intellectualibus) aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ipsi adjungitur: quia in iis, quorum esse non est subsistens, quod inest existenti,

porque en las cosas naturales, que constan de forma y de materia, como el hombre, cuya forma es el alma racional, estos dos principios constitutivos de la esencia no pueden juntarse en verdadera unidad subsistente sin que ambos participen de un acto idéntico é indivisible que los junte y unifique, haciendo de ellos una sola cosa existente, principio asimismo uno é indiviso de operación.—Por último, entre las razones que prueban dicha distinción, es muy de notar la que se saca de comparar al ente con sus causas y con sus efectos. La causa del ente es Dios, en cuya inteligencia están las ideas arquetipas de todas las cosas, y cuya voluntad pronuncia el *fiat* que las saca de la nada. Si Dios hubiera pronunciado este *fiat*,

praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus nisi per accidens, in quantum est unum subjectum habens esse et id quod est praeter esse; sicut patet quod Socrati, praeter suum esse substantiale, inest album, quodquidem diversum est ab ejus esse substantiali: non enim est idem esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificare per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens non potest esse nisi unum tantum (l. I, cap. XXII. et XLII). Ostensum est autem quod Deus est secum esse subsistens. Nihil igitur praeter ipsum potest esse suum esse; oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, aliud esse ipsam substantiam et aliud ejus esse. S. TH., Sum. Contr. Gent., lib. II, cap. LII.

no refiriéndolo á cosa alguna determinada, como lo refirió cuando dijo: *Fiat lux*, ó todo ó nada habría sido producido, lo cual es absurdo. Ese doble respecto de las cosas á la inteligencia y á la voluntad divina, á la primera por medio de la respectiva esencia, y á la segunda en razón de existir ó tener sér fuera de la nada, explica muy bien la distinción real de estos dos principios, por más que en Dios no haya distinción alguna real, sino sólo según nuestro modo de entender, entre la voluntad y la inteligencia. Conclusión que asimismo se debe afirmar, considerando la diversidad de los efectos producidos por las cosas de que respectivamente proceden, en las cuales deben considerarse por tanto esencias diversas, realmente distintas del acto de ser, que, por ser igual en todas ellas, no es poderoso á explicar las diferencias esenciales de las causas y de los efectos.

99. *P.* ¿Qué defectos pueden notarse en el discurso de los que niegan la distinción real entre el sér de la esencia y el de la existencia?

R. Uno de ellos es atribuir á sus adversarios en términos equívocos la tal distinción, como si éstos dijeran absolutamente que la esencia real se distingue de la exis-

tencia, cuando en realidad no dicen eso de ese modo; sino lo que dicen es, que la esencia de toda cosa, según que está actuada por la existencia, se distingue de ésta como el todo se distingue de la parte por modo inadecuado, pues en uno de los términos de esta distinción entra el otro término, conviene á saber, el acto de existir, haciendo parte de la esencia existente, que es el todo ó compuesto ontológico, que consta de ambos principios. — El otro defecto es confundir la distinción con la división, diciendo que no pueden ser distintos el sér de la esencia y el de la existencia, porque el primero no puede concebirse fuera de la nada sin el segundo: de esto se infiere á la verdad, lo que por otra parte es evidente, que la esencia y la existencia son indivisibles, pero no se infiere que sean una sola cosa.—El tercer defecto consiste en suponer que los defensores de la distinción real consideran la existencia de la cosa como accidente predicamental de ella, como se considera, v. gr., al *color* respecto de la substancia en que está inherente, lo cual sería como decir que la esencia recibe á la existencia estando ya constituída y perfecta, como lo está la substancia cuando recibe el sér del accidente; pero lo que aquellos dicen, es, que la existencia se ha con

la esencia, como se ha con ella el accidente predicable, que no hace parte de la misma, sin que por esto pueda considerarse como algo inherente en la esencia, que la suponga ya existiendo antes de existir. — Por último, incúrrese en otro vicio, negando la distinción real de la esencia y de la existencia por esta razón: que sin el sér de la última, el de la primera es puro nada; como si los defensores de dicha distinción atribuyeran ser alguno real á la esencia sola separada de la existencia, y no según que está actuada por ella, considerando á esta actuación no sólo como complemento del sér de la esencia, sino como condición de la cual depende este sér, sin que por esto se identifique con el acto que lo perfecciona, con el cual va siempre indivisiblemente unido.

LECCION XI

DEL ENTE DE RAZÓN Y DE SU DIFERENCIA DEL SER IDEAL.

100. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por ente de razón?

Respuesta. Se llama ente de razón *(ens rationis)* lo que sólo tiene sér en la aprehen-

sión de la razón, ó en otros términos: lo que no tiene sér *in rerum natura* entre las cosas que existen fuera de la mente, pero es aprehendido de ella como si lo tuviera [1]. A la *muerte*, v. gr., que en sí no tiene sér alguno real, pues es privación del sér en que consiste la vida, nos la representamos como si realmente existiera, visitando así la choza del pobre, como el palacio del rey.

101. *P.* ¿De cuántos modos puede tener alguna cosa sér en el entendimiento?

R. De tres modos: *subjetiva*, *efectiva* y *objetivamente*. Tienen ser *subjetivamente* en el entendimiento las cosas inherentes á él como accidentes al sujeto, v. gr., *los hábitos intelectuales* y las *especies inteligibles*. Tienen sér *efectivamente* en dicha potencia las cosas producidas por ella, como el acto mismo de entender. Y por último, existen ó tienen sér *objetivamente* en el entendimiento las cosas que por él son aprehendidas, ahora tengan además ó puedan tener sér fuera de él, ahora todo su sér consista en la aprehensión de la razón. En el primer caso tenemos el sér ó ente ideal, y en el segundo el ente de razón [2].

[1] Quod non est ens in rerum natura, sed accipitur ut ens in ratione. S. Th. *Sum. th.* 1. 2. q. 8. a. 1. ad. 3.

[2] Del uno y del otro se distingue el ente posible, porque aun-

102. *P.* ¿Qué diferencia hay, pues, entre el ente ideal y el ente de razón?

R. El ente ideal es el que tiene sér objetivamente en el entendimiento, pudiendo existir, ó existiendo por ventura en la realidad, el cual sér consiste en la semejanza de sí mismo que todo objeto conocido causa en el alma, mediante la cual es conocido de ella.

que no existe actualmente, ni es cosa ninguna física, pero no es sin embargo pura nada. Esta es la diferencia entre el ente posible y la nada: que lo posible puede existir, pero la nada no: al ser posible se le concibe, á la nada no; un posible se distingue de otro posible, pero la nada no se le distingue de nada. Debe, pues, atribuirse al ente posible cierto ser ideal y objetivo, que consiste en ser objeto del entendimiento que lo concibe tal como sería ó habría de ser, si realmente existiera fuera del mismo entendimiento, pasando del estado de mera posibilidad ó potencia objetiva al de actualidad. Con esto se echará de ver la diferencia que hay entre el ente posible y el ente de razón; el primero, aunque no existe, puede existir, pues tiene capacidad para recibir el acto de ser: mas el ente de razón ni existe ni puede existir fuera del entendimiento, pues todo él consiste en ser aprehendido de esta potencia. Tambien se distingue el ente posible del ideal, porque este último no es sino la idea que representa á alguna cosa en el entendimiento, ahora sea idea de cosa actual, ahora de cosa posible: mas el ente posible, demás de tener ser ideal, antes que exista, en el entendimiento divino, denota algo que puede pasar del no ser al ser, ó en otros términos, denota lo que llamaron los antiguos *potencia objetiva*. Del ente ideal se trata en la Ideología; mas del ente posible trata la Metafísica, que lo considera como uno de los miembros en que se divide el ser real ó comunísimo, objeto de esta ciencia. « *Ens reale dupliciter accipitur. Uno modo ut distinguitur contra* ens ab intellectu fabricatum. *Alio modo ut distinguitur contra* non existens actu *(scil. possibile). Primo modo omnis res praedicamentalis est ens reale sive sit* (actu) *sive non* (de modo que aunque no exista, todavía se reputa *real*); *secundo modo id tantum quod realiter existit extra causas suas, est ens reale.* » EL CARDENAL CAYETANO, *De ente et essentia*, cap. IV, q. 6.ª

Distínguese, pues, el ente ideal tomado en este sentido riguroso, del ente de razón, en que al ente ideal corresponde fuera de la mente alguna cosa real que existe ó puede existir, mientras que al ente de razón no corresponde nada en la realidad, pues de tal suerte depende del entendimiento, que sin él no puede darse en parte alguna. Además, el ente ideal es producido por el entendimiento y por la cosa que en él adquiere sér ideal ó intencional además del sér real que tiene en sí; mas el ente de razón es puro efecto de nuestra actividad intelectual, por más que suponga conocimientos anteriores de seres reales. Por último, el ente ideal, además de ser término de la acción del entendimiento, tiene sér representativo de cosa real, del cual sér carece el ente de razón, á que no corresponde realidad alguna fuera de la mente [1].

[1] La distinción entre el ente real y el ideal fué negada por Kant, de quien es la doctrina, que nuestros conceptos no dependen absolutamente de las cosas, sino más bien las cosas dependen de nuestros conceptos, y que acaso las cosas en sí sean diversas del entendimiento que las percibe. (*Crítica de la razón pura*, sexta edición alemana, pág. 309, y prefacio á la 2.ª edición, pág. XV.) De esta doctrina dedujo lógicamente Fichte, que la única cosa en sí es el sujeto que piensa, ó sea el «Yo.» Schelling, por su parte, estableció como dogma fundamental, que «lo ideal» es al mismo tiempo «real», y que toda la filosofía debe conducir á contemplar la identidad absoluta del sujeto y del objeto, de lo ideal y de lo real, del espíritu y de la naturaleza. Hegel dió un paso más, el último que podía darse en este camino, esforzándose á demostrar lo-

103. *P.* ¿De cuántos modos es el ente de razón?

R. De dos modos, á saber: *fundado* y *sin fundamento alguno en la realidad*, como un *círculo cuadrado*, ó cualquiera otra cosa imposible.

104. *P.* ¿En qué se divide el ente de razón fundado en la realidad?

R. En *carencia* concebida á modo de forma, como es, por ejemplo, la misma *muerte*, cuando de ella decimos que "á nadie perdona;" y en *relación de razón*, ú orden concebido en las cosas cuando las distinguimos en varios conceptos —al *hombre*, v. gr., en *animal* y *racional*, — que después ordenamos entre sí de suerte que uno de ellos sea superior y el otro inferior, produciéndose así por la razón estas

gicamente, que el pensamiento y el ser son una misma cosa. Contra tamaños delirios claman la sana razón y la verdadera filosofía, mostrando claramente que el ser real que tienen las cosas fuera de la mente, y el ser ideal que tienen en ella, son de orden enteramente diverso: el ser real es la cosa misma conocida; el ser ideal el conocimiento de ella: el primero no está en nuestro entendimiento: el segundo no está en la cosa fuera de él. En el ser ideal se dan dos respectos que no tiene el ser real: el uno á la mente que lo produce: el otro al objeto que representa. La naturaleza del ser real es la de las cosas mismas que entendemos: vario, por consiguiente, como ellas; la del ser ideal es la del mismo entendimiento que lo concibe, y en el cual existe como accidente en su sujeto, y como término y efecto de la acción vital de entender: mas el ser real, como tal, no es accidente, ni existe en el alma de ninguno de los tres modos con que una cosa puede existir en ella.

relaciones puramente lógicas ó entes de razón [1].

105. *P.* ¿En qué se divide la carencia?

R. En *negación* y *privación*. Negación es la carencia de forma en sujeto no apto, como la carencia de *vida* en el *mineral*, ó sin sujeto, como la *obscuridad;* y privación, la carencia de forma en sujeto apto, como el *error en el entendimiento*, la *falsedad en la moneda*, etc.

106. *P.* ¿Qué cosas inducen á la mente á formar entes de razón?

R. Tres razones pone Santo Tomás de Aquino: la primera, el natural conato del entendimiento, para conocer aun las mis-

1 Entre el ente de razón, que consiste en las relaciones de razón, y el que consiste en la carencia, hay esta diferencia, que el fundamento que tiene el entendimiento para concebirlas, no es remoción de entidad, sino más bien es una entidad positiva, que no se concibe perfectamente por nosotros sino por modo de respecto.» SUÁREZ, lug. cit. n. 3 y 5.

Adviértase, que cuando se dice que el *ente de razón* es objeto propio de la lógica, como lo enseña Santo Tomás (4 Metaphi. lect. 4), no ha de entenderse el que es fingido ó producido del entendimiento, y en él sólo existe objetivamente, sino el sér que en cierto modo se deriva á las cosas en razón de conocidas, sér de *sujeto*, de *predicado*, de *género*, etc., el cual no puede llamarse propiamente ente de razón sino en cuanto, como dependiente del acto de la razón, se contrapone al ente real, que está fuera de la mente, salvo cuando por mera ficción se atribuyen á las cosas conocidas, como si fueran algo realmente perteneciente á ellas, tales razones ó conceptos. Véase este punto en SCHIFFINI, *Principia philosophica* (vol. 1, Philosoph. prima, disp. 1, sect. IV), donde se encuentra con mayor extensión.

mas negaciones y privaciones; la segunda, la imperfección de nuestro entendimiento [1], que algunas veces, para conocer las cosas como son en sí, las concibe por comparación de una de ellas á otra, y de aquí las relaciones de pura razón en cosas donde tales relaciones no existen. La tercera razón es la fecundidad de nuestro entendimiento, que puede componer entes fingidos, juntando en ellos partes que en la realidad no pueden coexistir [2].

107. *P.* ¿Son también entes de razón las quimeras y demás ficciones de la imaginación, como un *monte de oro*, un *río de leche y miel*, etc.?

R. Dos cosas deben distinguirse en la unión que hace la imaginación de las especies ó representaciones sensibles: una de ellas es la misma unión ó composición, que es á modo de materia, y la otra el orden

1 Este es el motivo de no poderse atribuir á Dios el formar entes de razón: á que se allega que el mismo acto de formarlos es imperfecto, pues se forma conociéndose alguna cosa de modo diferente de aquel con que es en sí. Otra razón es la diferencia que hay entre el entendimiento divino y el criado, porque éste es estéril *ad extra*, no da el ser fuera de sí á ninguna cosa, y sus conocimientos tienen por norma á la realidad conocida; pero el conocimiento de Dios es causa de la realidad de las cosas, las cuales reciben el ser actual, ó son meramente posibles, según que á ese conocimiento se junta ó no el divino querer.

2 Véase á SUÁREZ, *Metaph.*, d. 54, sect. 1, n. 8.

que el entendimiento pone en ellas: la primera no es ente de razón, sino simple reunión y confusión de fantasmas; el ente de razón se halla en la segunda, pues el orden es obra de la razón.

LECCIÓN XII

DE LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL ENTE.

108. *Pregunta*. ¿Qué son propiedades trascendentales del ente, y qué otros nombres llevan?

Respuesta. Llámanse propiedades *trascendentales* [1] del ente aquellos modos comunísimos del ente, que convienen á todo lo que es ó puede ser, y que, sin añadirle ninguna diferencia, explican y declaran este concepto, mostrándolo con mayor expresión. Llámanse también *atributos*, y los antiguos les dieron el nombre de *pasiones* del ente, al que se refieren según que es ente

1 Son trascendentales lo mismo que el ente de que se predican, el cual, á causa de estar incluído en *todas* las cosas, y de predicarse de *todas*, sobrepujando y trascendiendo á todos los géneros y especies en que éstas se dividen, sin ser el mismo género, se dice *trascendental*, y se distingue de lo *universal*, porque lo universal está en *muchas* cosas pero no en *todas*, y sólo de muchas se predica, pero no de todas como lo trascendental, ó sea como el ente y sus propiedades ó modos comunísimos.

(in quantum ens), y no en cuanto es *tal* ó *cual* ente [1].

109. *P.* ¿En qué sentido se dicen esos modos, *propiedades del ente*?

R. Dícense *propiedades del ente*, no en sentido riguroso, cual es el que significa la voz *propiedad*, tomada en la acepción de uno de los cinco predicables, sino en sentido lato, para el cual sólo se requiere que el sujeto y el predicado difieran entre sí con distinción cuando menos de razón, aunque en la realidad sean idénticos, como sucede en este caso [2].

110. *P.* ¿Son, pues, reales estos atributos, ó son entes de razón fabricados por el entendimiento?

R. Aunque estos atributos nada añadan de real y positivo al concepto objetivo de ente, antes en cada uno de ellos se halla incluído este concepto, mas en razón de añadir negación, ó denominación tomada de orden ó respecto á alguna cosa extrínseca,

1 En cuanto el ente es *tal* ó *cual* ente, bien puede tener pasiones reales que sean distintas de él: así el *hombre*, ente especial, puede tener y tiene propiedades también *especiales*, que no están incluídas en la razón de humanidad; pero las pasiones del ente como tal no se distinguen realmente de él.

2 De la propiedad física, y de la atributal ó lógica á que pertenece la trascendental de que aquí se trata, he tratado en la *Lógica*, part. primera, cap. I, art. I, pág. 78.

explican la razón íntima y positiva de ente, y llevan con verdad el nombre de atributos *reales*, no siendo por esto mismo entes de razón.

111. *P.* ¿Cuántos son los atributos del ente?

R. Tres son los atributos del ente, á saber: *unum, verum, bonum*, ó sea, considerados en abstracto, *unidad*, *verdad* y *bien*. Algunos añaden á estos atributos *res* y *aliquid*, pero sin razón, porque *res* es lo mismo que *ens* tomado como nombre, y no se enuncia del ente por modo de adjetivo, pues es substantivo, ni explica lo que sea el *ente*, como debería explicarlo en caso de ser propiedad de él. Lo mismo puede decirse de *aliquid*, en cuanto significa " lo que no es nada, „ porque en este sentido no se distingue de *ens*. También se toma *aliquid* en el sentido de *aliud quid*, significando división y distinción de cualquiera otro; mas en este otro sentido no se diferencia de *unum*, pues *uno* significa precisamente lo que siendo en sí mismo indiviso, se distingue de todo lo demás [1].

1 « Negatio, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen *unum*. Nihil enim aliud est unum, quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno

LECCIÓN XIII

DE LA UNIDAD.

112. *Pregunta.* ¿Qué significa la palabra *uno?*

Respuesta. Lo mismo que sér *indiviso;* y de aquí la siguiente definición: "Uno es el ente que no está dividido [1]; y esta otra: "El ente se dice *uno* en cuanto en sí mismo es indiviso [2]."

113. *P.* ¿Qué es, pues, lo que añade el concepto de *uno* al de *ente?*

R. Ninguna cosa añade *uno* á *ente* sino la negación de división; negación que expresa aquella perfección con que el ente se contie-

modo secundum divisionem unius ab altero: et hoc exprimit hoc nomen *aliquid;* dicitur enim *aliquid* quasi *aliud quid,* unde sicut ens dicitur *unum,* in quantum est indivisum in se, ita dicitur *aliquid* in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud: et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid, quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia sicut dicitur 3 de anima (text. 37). In anima est vis cognoscitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum,* ut in principio Ethicorum dicitur: Bonum est, quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.» S. THOM., *De verit.,* qu. 1, a. 1.

1 «Haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur.» S. THOM. In I dist. 24, q. I, a. 3. — «Ens dicitur unum in quantum est indivisum in se.» Id. *De verit.* q. I, a. 3.

2 Id. *De verit.* q. I, a. 1.

ne á sí mismo sin derramarse ó dividirse en muchas cosas ó entes.

114. *P.* ¿Se convierten por ventura entre sí *ser* y *uno*?

R. Que *uno* es concepto trascendental, y por lo mismo se convierte con *sér*, dedúcese fácilmente de esta razón: que si hubiera alguna cosa que en sí no fuera indivisa, sino actualmente estuviere dividida, no sería *una*, sino *muchas*. La carencia de división, en que consiste la razón de unidad, no añade al ente cosa alguna positiva, y por consiguiente, *uno* es lo mismo que *ente* expresado bajo la razón de *indiviso*, que no le añade cosa ninguna.

115. *P.* ¿Qué otras *unidades* hay además de la trascendental?

R. Además de la unidad *trascendental* se da la que llaman *predicamental*, porque es propia del predicamento ó categoría de la cantidad, la cual unidad resulta de la división del continuo — la *línea*, por ejemplo — y así sólo puede tener lugar en las cosas materiales; y la unidad *matemática*, que es principio del *número*, y tiene, por consiguiente, razón de *parte* y de *medida*.

116. *P.* ¿Es lo mismo *uno*, con este género de unidad, que *único*?

R. No es lo mismo, porque lo numérica-

mente uno, como *este hombre*, admite el consorcio de otras unidades de la misma especie para formar el número; mientras que el concepto de *único* excluye el consorcio de toda cosa semejante en aquello en que se dice *único*. Así, de Dios no sólo se dice que es *uno*, sino también que es *único*, porque no hay muchos dioses, sino uno solamente.

117. *P.* ¿De cuántos modos es la división negada ó excluída por la unidad?

R. De dos, á saber: una, la división del sér en muchos seres de la misma razón; así, cuando decimos *un hombre*, *una ciudad*, negamos que tal hombre sean muchos hombres, y tal ciudad muchas ciudades; y otra la división del ente en los principios que le constituyen, y de este modo la unidad del *hombre*, por ejemplo, excluye la división ó separación actual en él del *cuerpo* y del *alma racional*. Esta es la unidad que llaman *formal* ó *esencial*.

118. *P.* ¿En qué se divide la unidad *formal* ó *esencial*?

R. La unidad formal ó esencial se divide: 1.° en unidad *per se* ó *simpliciter*, y unidad *per accidens* ó *secundum quid*; y 2.° en unidad de *simplicidad*, y unidad de *composición*.

119. *P.* ¿Qué es uno *per se*, y qué uno *per accidens*?

R. Llámase uno *per se* ó *simpliciter* aquello cuyo sér es verdaderamente indiviso, y por lo mismo, hablando con todo rigor y según la fuerza del término, es un sér, y no muchos; y es uno *per accidens* ó *secundum quid* lo que siendo muchas cosas en realidad por razón de estar divididas según el sér, goza sin embargo de indivisión bajo algún concepto, v. gr., el de *colección*, *orden*, *efecto* ó algún otro respecto ó habitud.

120. *P.* ¿Qué es unidad de *simplicidad*, y qué unidad de *composición*?

R. Unidad de simplicidad es la que excluye, no sólo á la *división*, sino á la *divisibilidad* del sér: tal es la simplicidad de las *substancias inmateriales*; y *unidad de composición* es la de aquellos seres que, actualmente indivisos, pueden dividirse ó resolverse en partes: tal es la unidad de las *substancias materiales*.

121. *P.* ¿En qué se divide la unidad de composición?

R. La unidad de composición unas veces es unidad *per se*, como la unidad del continuo, v. gr., *una línea*, *una superficie*, etc., ó la unidad de todo compuesto natural, como *un mineral*, *una planta*, *un animal*, etcétera, y en general esta unidad tiene lugar cuando muchas cosas, la potencia y el

acto, por ejemplo, se completan mutuamente en un solo y mismo género; y otras veces es unidad *per accidens*, la cual se echa de ver ahora en muchas cosas que forman conjunto, como un *montón* de trigo, ora en las cosas ordenadas en forma, por ejemplo, de *ejército*, ó en obras artificiosamente compuestas, v. gr., *un reloj*, ora en la composición de substancia y accidente, ora por fin en la unidad llamada *dinámica*, cuando muchas causas se juntan á modo de un solo agente para producir el mismo efecto.

122. *P.* ¿Qué es unidad universal, y qué unidad numérica?

R. La unidad universal es la indivisión del sér que siendo uno puede hallarse sin embargo en muchas cosas *(unum in multis)*, como *hombre*, cuya razón objetiva es en sí indivisa, y no obstante se distingue y multiplica en tantos seres cuantos son los individuos en que se encuentra. Esta unidad es *genérica* ó *específica*, según que niega la división del género, ó la de la especie. A entrambas se contrapone la unidad *numérica*, que pertenece al *individuo*, el cual de tal manera es *uno*, que no se puede comunicar á muchas cosas en concepto de inferiores y sujetas á él, como *Pedro*.

123. *P.* ¿Qué diferencia hay, pues, entre

el sér *uno* con unidad *numérica*, y el sér *uno* con unidad de *abstracción* ó *universalidad*?

R. La diferencia es, que el primero ni se divide ni puede dividirse en muchos de la misma razón, ó que sean tales como es él mismo; y el segundo, aunque indiviso en sí mismo en acto, según que expresa una sola razón ó esencia *una*, pero es divisible en razón de poder hallarse en muchas cosas, y predicarse de ellas idéntica y separadamente, siendo uno en el entendimiento y muchos en la realidad.

124. *P.* ¿Qué se entiende por *multitud*, según que se opone á la unidad?

R. Santo Tomás definió á la multitud: "*Id, quod est ex unis, quorum unum non est alterum*, lo que resulta de unidades de las cuales una no es otra."

125. *P.* ¿Cuál es el orden que hay entre los conceptos de que se siguen respectivamente la unidad y la multitud?

R. Según nuestro modo de entender, la división es antes que la unidad, porque lo uno se define negando la división, y por consiguiente la supone; á su vez la unidad es antes que la multitud, porque las cosas divididas ó separadas unas de otras no tienen para nosotros razón de multitud, sino en cuanto se atribuye á cada una de ellas la

unidad: así que el concepto de uno entra en la definición de multitud, pero el concepto de multitud no entra en la definición de lo que es uno. La división se ofrece al entendimiento por efecto de la negación del ente; y así lo que primero aprehendemos, es el *sér;* lo segundo, que *este* sér no es *aquél*, y de este modo aprehendemos en segundo lugar la *división;* lo tercero aprehendemos lo *uno*; y lo cuarto la *multitud.*

126. *P.* ¿Qué se entiende por *número*, y en qué se diferencia de la *multitud?*

R. El número fué definido por Santo Tomás: "*Multitudo mensurata per unum*, la multitud medida por la unidad." Se diferencia de la multitud, en que á los dos conceptos que concurren en la última, conviene á saber, el concepto de unidad, ó ente indiviso respecto á las cosas de que consta la multitud, y la división de cada ente de los demás, añade el número la razón de *medida*, oficio que hace la unidad, que es parte del número.

LECCION XIV

DE LA IDENTIDAD Y DE LA DISTINCIÓN

127. *P.* ¿Qué cosa es identidad?

R. Conviene advertir, que la identidad es *unidad* ó *unión*, ya porque las cosas que hacen una sola y misma cosa, son en *realidad muchas*— v. gr., *Pedro*, *Juan*, *Diego*, etcétera, convienen en una sola idéntica naturaleza, — ya porque en *realidad* son *una*, si bien de esta cosa una usa la razón como si fueran muchas para afirmar su identidad. Ahora, si se quiere una definición que comprenda ambas maneras de identidad, puédese dar diciendo ser esta "la unidad de muchas cosas que convienen en la entidad siendo distintas ahora en la realidad, ahora tan sólo según el concepto de la razón [1]".

128. *P.* ¿Qué cosas deben distinguirse en el concepto de identidad?

R. Dos cosas deben distinguirse en el concepto de identidad, á saber: la *relación*

1 Así la define Maximiliano Limbourgo, S. J., alegando el siguiente texto de Aristóteles: *Identitas unitas quaedam essentiae est aut pluribus utatur, ut puta quum dicat, ipsum sibi ipsi idem; ut duobus enim ipso utitur.* Metaph., IV, 9.

que implica este nombre de identidad, y el *fundamento* de esta relación.

129. *P.* ¿Qué clase de relación es la que implica el nombre *ídem*?

R. Esta relación es simplemente de razón en la identidad propiamente dicha [1], según la cual son una misma cosa el sujeto y el predicado, porque en este caso la distinción la hace la razón, duplicando la cosa que en sí es una, y oponiéndola en cierto modo á sí misma; y es relación real cuando son muchas *realmente* las cosas que se juntan en uno, v. gr., muchos *árboles* son la misma cosa en la razón de *árbol*.

130. *P.* ¿Y qué clase de unidad es la que sirve de fundamento á la identidad?

R. La identidad real, según la cual se dicen *idénticas* muchas cosas distintas entre sí, tiene por fundamento la unidad universal ó de razón, ó sea aquel *uno* que se predica de muchos, aunque realmente no sea en ellos uno; y, al contrario, el fundamento de la identidad de razón es la unidad de lo que real y positivamente es uno.

131. *P.* ¿Cuántas maneras de identidad hay?

1 «*Relatio quae importatur per hoc nomen* ídem, *est relatio rationis tantum*, si accipiatur *simpliciter idem*.» S. THOM., *Summa theol.*, 1, p. q. 38, a. 1, ad. 2.

R. La identidad, así como la unidad en que se funda, sólo puede ser de dos maneras: una de ellas propiamente dicha, cuando la unidad es del mismo sér real; y otra *secundum quid*, que consiste en la conveniencia de muchas cosas distintas en lo que *genérica* ó *específicamente* es uno. Aquella identidad puede llamarse *numérica*, porque la cosa es numéricamente una; esta otra *genérica* ó *específica*, según que lo uno en que convienen muchas cosas, es género ó especie.

132. *P.* ¿Cuál es el verdadero sentido del principio llamado de identidad: "Dos cosas idénticas con una tercera son idénticas entre sí, *quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se?* „

R. Este axioma debe exponerse de modo diferente, según la manera de identidad en que se funde. Tratándose de la identidad real, debe exponerse de este modo: "Las cosas que son idénticas según el *mismo concepto*, son también idénticas entre sí.[1] „ Y tratándose de la identidad lógica, de este

1 He aquí un silogismo en que se ve aplicado el principio de identidad real: *Si el triángulo A conviene en altura con el paralelogramo B, y el triángulo C conviene también en altura con el mismo paralelogramo, ambos triángulos A y C tendrán la misma altura.* No afirmo en este caso que el triángulo A sea el triángulo C, sino que uno y otro convienen en la misma altura.

otro: "Los conceptos que son idénticos con alguna cosa ó sujeto, también según el *mismo sujeto* son idénticos entre sí [1]." En uno y otro caso, para hacer rectamente uso del principio de identidad, se requiere que los dos términos sean comparados con un tercero separadamente, bajo *una misma razón* y según el *mismo idéntico respecto*.

133. *P.* ¿En qué se divide la identidad real?

R. Según es la unidad, real ó impropia, en que muchas cosas se unen, así se divide la identidad: cuando muchas cosas convienen en la esencia, la identidad es *esencial;* cuando convienen en alguna cualidad, su identidad se llama *semejanza;* y si convienen en cantidad, la identidad de ellas toma el nombre de *igualdad* [2].

1 Ejemplo de identidad lógica ó propiamente dicha: *Todo animal es viviente; todo hombre es animal: luego todo hombre es viviente.* No afirmo en esta conclusión que los conceptos de hombre y de viviente sean idénticos, lo cual no sería verdad, sino que la *cosa* á que conviene la razón de *hombre*, es la misma á que conviene la razón de *viviente*, enunciada está materialmente é *in recto*. (De un término se dice que se usa *in recto*, ó *ut quod*, cuando significa un sujeto á quien propiamente conviene algún atributo, ó cierta denominación, v. gr., el término *blanco*, tomado *in recto*, significa el *papel* ú otra cosa, de que decimos que es *blanca;* y se dice que se usa *in oblíquo*, cuando significa la *razón* por la cual el sujeto es ó se denomina tal ó cual, como la misma *blancura*, significada *in recto* por el predicado *blanco*).

2 El uso, sin embargo, no permite dar absolutamente hablando el nombre de *identidad* sino á la primera de dichas tres clases,

134. *P.* ¿Y en qué se divide la identidad lógica ó propiamente dicha?

R. En *física* y *moral*. Física es la que se dice de las cosas cuya realidad física persevera, como son las substancias espirituales; y moral la que pertenece á las cosas cuyos principios constitutivos se van sucesivamente renovando en todo ó en parte, como las substancias materiales, los cuerpos llamados *morales*, etc.

135. *P.* ¿Y en qué se divide la semejanza?

R. "La semejanza se divide según los muchos modos de comunicar ó convenir las cosas en la forma. Ciertas cosas hay que comunican en la misma forma según la misma razón, y según el mismo modo, y éstas no sólo se llaman *semejantes*, sino *iguales en su semejanza*, por ejemplo, dos cosas igualmente blancas, se dicen *semejantes en la blancura;* y esta semejanza es perfectísima [1]. De otro modo se dicen semejantes las

conformándose con aquella ley que expresa Santo Tomás diciendo, que lo que conviene á muchas cosas, se atribuye por antonomasia á aquella á que conviene por excelencia, *id quod multis convenit, antonomastice attribuitur ei, cui per excellentiam convenit.* S. Th., 2, 2, qu. 186, a. 1.

1 Exponiendo esta manera perfectísima de semejanza refuta Santo Tomás de Aquino el error de los estoicos, renovado en los tiempos modernos por Leibniz, Jordan Bruno y Manuel Kant, que reputaron por imposible esa semejanza, diciendo que no hay ni puede haber en el mundo dos cosas *indiscernibles* ó perfectamente

cosas que comunican en la misma forma según la misma razón, pero no por el mismo modo, sino una más y otra menos, y así lo que es menos blanco se dice semejante á lo que es más blanco. El tercer modo de semejanza es el de la de aquellas cosas

semejantes. Las razones alegadas á favor de semejante imposibilidad, se reducen á decir, que dos ó más cosas tan perfectamente semejantes habrían de ser una sola y misma cosa, y que aunque por ventura no se identificasen en una, no habría razón suficiente para que Dios las hiciese. Ahora, dejada aparte la cuestión puramente de hecho, sobre si hay ó no hay en el mundo cosas del todo semejantes, conviene á saber, que sobre tener la misma esencia, posean las mismas cualidades en el mismo grado, no vacilamos en decir que la razón con que se defiende ser imposible que las haya, es completamente falsa y gratuita; redúcese en suma á confundir la identidad propiamente dicha, ó numérica, con la de muchas cosas que están contenidas en la misma especie, y son además iguales y semejantes. Dos cosas que tengan la misma esencia individual ó numérica, implican contradicción; pero dos cosas pertenecientes á la misma especie, y que posean las mismas cualidades y en el mismo grado, pueden muy bien existir, y aun no puede decirse que no existan. La semejanza, total ó parcial, implica distinción entre las cosas semejantes. «La identidad propiamente dicha, enseña Santo Tomás, pone unidad en la esencia según el número (unidad numérica)... la igualdad y la semejanza... no implican *unidad* de cantidad ó de cualidad, *según el número*, sino basta que éstas sean *específicamente* idénticas. Esta última unidad se da en sujetos diversos, y por tanto la igualdad y la semejanza, á la par que unidad, implican distinción.» In lib. I *Sent.*, dist. XIX, q. I, a. I, ad. 2. TOHM. A lo de no haber razón suficiente para que Dios hiciese dos ó más cosas completamente semejantes, este argumento carece de fuerza, porque la razón de crear Dios las cosas que crea es la manifestación de sus atributos, y es indudable que en la creación de dos ó más seres enteramente semejantes resplandece la sabiduría divina: aun acá entre los artistas el producir dos obras enteramente semejantes es prueba inequívoca de singular habilidad y maestría.

que comunican en la misma forma, pero no según la misma razón, como se ve en los agentes no unívocos. Porque como todo agente obre algo semejante á sí mismo, en cuanto tiene razón de agente, pues toda cosa obra según es su forma, por fuerza debe haber en el efecto la semejanza de la forma que hay en el agente. Si pues el agente está contenido en la misma especie con su efecto (*agente unívoco*), la semejanza será entre el que hace la cosa, y la cosa misma que es hecha, según la misma razón de la especie, como entre el padre y el hijo. Pero si el agente no está contenido en la misma especie con su efecto, habrá cierta semejanza, pero no según la misma razón de especie... Si pues hubiere, como le hay, algún agente que no esté contenido en ningún género, el efecto causado por tal agente, todavía tendrá alguna semejanza aunque más lejana con la forma agente, aunque sin participar de la semejanza de esta forma según la razón de especie y género, pues ya hemos dicho que el agente no se contiene en género alguno, sino según alguna analogía, así como el mismo sér es común á todas las cosas. De este modo las cosas que han recibido el sér de Dios, se asemejan á él según que tienen razón de entes, como á

principio primero y universal de todo lo que es„ [1].

136. *P.* ¿Qué cosas se dicen *distintas*, y cómo se define la distinción?

R. Son *distintas* aquellas cosas una de las cuales no es la otra [2]. Defínese, pues, diciendo que es "carencia de unidad entre muchas cosas.„

137. *P.* ¿A qué se opone, pues, la distinción?

R. La *distinción* se opone á la *identidad*, como la *multitud* se opone á la *unidad*.

138. *P.* ¿Cuántas maneras hay de distinción?

R. Como las cosas que concebimos como muchas, ó lo son en realidad fuera de la mente, ó sólo en nuestra mente, representada una misma cosa por muchos conceptos, resultan dos maneras de distinción: una real, que media entre las cosas que realmente son muchas; y otra de razón, que procede tan sólo del entendimiento, sin realidad ninguna fuera de él.

139. *P.* ¿En qué se divide la distinción real?

R. Divídese, lo primero, en *mayor* y *me-*

1 S. Th., Summa th., I p. q. 4, a. 3.

2 «Distincta enim sunt, quorum unum non est aliud.» S. Th., *Contra gent.*, I, 71.

nor ó *modal:* la primera tiene lugar entre las substancias divididas ó separadas, numéricamente al menos, entre sí, v. gr., entre *Sócrates* y *Platón*, ó entre los principios que constituyen la substancia compuesta, como el *alma* y el *cuerpo;* y la segunda, la que media entre la substancia y las modificaciones que, dejando á salvo la esencia, pueden existir ó no existir en ella, como la *tierra* y su *movimiento;* esta distinción se llama *real*, no porque el modo se distinga realmente de su sujeto, sino porque el sujeto puede estar sin este modo con independencia de nuestro entendimiento. En segundo lugar, la distinción se divide en *positiva* y *negativa*, según que tiene lugar entre cosas positivas, como el *hombre* y el *bruto*, ó entre lo que tiene y lo que no tiene sér, como el *bien* y el *mal*.

140. *P.* ¿Cuáles son los indicios ó señales de la distinción real?

R. El primero es el originarse realmente una cosa de otra [1], por donde los teólogos, de lo que nos enseña la fe sobre proceder el Hijo del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, infieren y declaran la distin-

1 A este signo de real distinción se refiere la relación del efecto á su causa física.

ción real de las divinas personas. El segundo es la *mutua separabilidad real de dos cosas*, lo cual acontece cuando dos cosas pueden separarse de modo que persistan separadas, bien que de aquí no se infiere que no sean distintas las cosas que no pueden separarse [1].

141. *P.* ¿De cuántos modos es la distinción lógica?

R. De dos, á saber: una llamada de *razón raciocinante (rationis ratiocinantis)*, la cual es obra puramente del entendimiento, sin fundamento alguno por parte del objeto que se concibe, v. gr., la distinción entre el sujeto y el atributo en la proposición, *yo soy hombre;* y otra llamada de *razón raciocinada (rationis ratiocinatae)*, y atendiendo al fundamento de ella, *virtual*, la cual tiene lugar cuando á pesar de ser una sola y misma cosa los objetos que concibe el entendimiento, hay en ella razón para ser expresada por medio de conceptos distintos. Así, á

1 Cuando la separabilidad no es mutua, hay que distinguir, si puede ó no hacerse la separación sin alguna mutación intrínseca y verdadera del sujeto que permanece. Si no puede hacerse sin esa mudanza, indicio cierto es de alguna distinción real, pues en este caso la misma mutación supone composición de potencia y acto, principios distintos uno de otro, en el sujeto que se muda. Pero si puede hacerse sin ella, no es este indicio bastante de distinción real.

Dios, aunque simplicísimo, le atribuímos todas las perfecciones que no implican imperfección, entre las cuales, según que se atribuyen á Dios, sólo hay distinción de razón, pero de razón raciocinada, porque Dios, por ser como es infinitamente perfecto, contiene con eminencia todas las perfecciones de las criaturas. Esta distinción la hace, pues, la razón, fundándose en la cosa misma, *cum fundamento in re* [1].

142. *P.* ¿En qué consiste la distinción formal, ideada por Escoto?

R. Esta es una especie intermedia entre la distinción real y la lógica, á que los partidarios de Escoto dieron el nombre de *distinctio formalis ex natura rei*, la cual decían que tenía lugar entre los *grados metafísicos*. Por grados metafísicos entendían ciertos predicados esenciales que convienen al mismo individuo, y que entre sí tienen cierto orden de superiores é inferiores. Así de

1 «Estas distinciones, dice un reciente escritor francés, son de razón, porque la cosa en sí misma es verdadera y absolutamente simple: pero á la razón se las impone la misma naturaleza de las cosas, que no podemos conocer bien sino por medio de ellas. Fúndanse á la verdad en la cosa, pero no en ninguna diferencia intrínseca de la misma, sino en sus equivalencias y relaciones. Son obra ciertamente de la razón, pero de la razón guiada por la realidad. Podemos llamarlas *fundadas*.» E. Domet de Vorges, *La constitution de l'etre suivant la doctrine péripatéticienne*. París, 1886. Pág. 45.

Sócrates decimos, que es *substancia, viviente*, *animal*, *racional*, etc. Llamaban grados á estos predicados porque nos conducen cuasi *gradualmente* al conocimiento de la cosa; y llamábanlos *metafísicos*, porque no expresan las propiedades físicas del objeto. Ahora bien: entre estos grados ponen los escotistas la distinción que llaman *formal*, la cual es menor que la real, y mayor que la de razón, diciendo que esta distinción se ha de entender, no entre las *formalitates* de una misma cosa y la cosa misma, sino de una *formalitas* con otra, v. gr., entre la *animalidad* y la *racionalidad* en Pedro, las cuales aunque sean una sola cosa [1] en un mismo sujeto, pero se distinguen mutuamente, y puede por tanto negarse la una de la otra diciendo, v. gr., *la animalidad de Pedro no es su racionalidad.*

143. *P.* ¿Qué juicio han formado los demás filósofos de esta distinción?

R. Los filósofos que no siguieron á Escoto, juzgaron que no hay otra distinción posible sino la real y la lógica; porque, ó la

1 La palabra *formalitas* viene de *forma*, y significa en abstracto lo que *forma* en concreto; no es, pues, otra cosa la *formalitas* sino la determinación de la cosa á la propia razón de ser. Síguese de aquí, que siendo una la forma ó esencia en cada cosa, una es también *formalitas*, aunque sea equivalente á muchas.

distinción precede al acto del entendimiento, ó no: si le precede, es distinción real; y si no le precede, es distinción de razón. Juzgaron además por inútil a la distinción formal, porque para representarse el entendimiento por medio de conceptos diversos y de explicar con definiciones varias las varias razones objetivas que se consideran en cada cosa, y para los demás fines con que se ideó dicha distinción [1], basta la que hemos llamado *virtual*.

LECCIÓN XV

DE LA VERDAD.

144. *P.* ¿Qué cosa es la verdad, y cuáles son sus especies?

R. Santo Tomás dió una definición general de la verdad, diciendo: *Adaequatio intel-*

1 Otro fin con que fue ideada la distinción formal, es para explicar el por qué de poderse enunciar sobre una misma cosa proposiciones contradictorias, v. gr., podemos decir del hombre que es animal racional, pero no podemos decir de él, en cuanto es animal, que sea racional. Pero Santo Tomás enseña, que de lo que es uno realmente, aunque diferente según la razón, pueden predicarse cosas contradictorias, v. gr., del punto, que es una sola cosa en realidad, decimos que es principio y que es fin, y en razón de ser principio no es fin, así como en razón de ser fin no es principio (*De pot.*, q. 7, a. 1). Basta, pues, asimismo para dicho fin la distinción de concepto.

lectus et rei, la conformidad entre el entendimiento y la cosa. Esta definición conviene á las tres especies de verdad que se distinguen según que la verdad se considera en las cosas mismas, ó en las ideas que tenemos de ellas, ó en los signos con que las expresamos: *in essendo*, *in cognoscendo*, *in significando*. De aquí la división de la verdad en *metafísica*, *lógica* y *moral*.

145. *P.* ¿Qué es verdad metafísica, y con qué otros nombres es denominada?

R. La verdad *metafísica* es el mismo sér real de las cosas en cuanto dice relación de conformidad al entendimiento, principalmente al divino, del que depende como de su regla y principio. Llámase también *trascendental*, porque no se circunscribe á ningún género de cosas determinado, sino reside en todo sér real; y lleva asimismo el nombre de *objetiva*, porque se identifica con la cosa conocida según que ésta es inteligible ó tiene aptitud para engendrar en nuestro entendimiento un juicio verdadero [1].

1 «Dicendum quod sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam: et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet

146. *P.* ¿En dónde se encuentra primeramente la razón de verdad?

R. Aunque la entidad ó realidad de la cosa que se dice *verdadera*, sea causa del conocimiento *verdadero* que adquiere de ella nuestro entendimiento, pero la forma de donde procede el nombre de *verdad*, se halla primariamente en el entendimiento, sobre todo en el divino, y secundariamente en la cosa misma, á la que se deriva del entendimiento que la conoce como es en sí: como la razón de *sano* se dice primariamente del *animal* que posee la salud, y secundariamente de la substancia ó *medicina* que la causa, así la razón de verdadero se considera primariamente en el concepto verdadero que se tiene de la cosa que causa este conocimiento, y secundariamente en la cosa misma, según que es conocida como es en sí [1].

ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum: ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum S. Th., *Sum. theol.*, I p., q. 16, a. 1.

1 «Dicendum quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet, quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis, quam in animali; virtus autem medicinae, non sanitas ejus, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit,

147. *P.* ¿No es, pues, la verdad una propiedad inherente á las cosas que se dicen verdaderas?

R. Dos cosas concurren en la verdad: primera, la entidad de la cosa que se dice *verdadera*, causa del conocimiento verdadero y como *fundamento* en que estriba este conocimiento, el cual se ajusta y conforma con ella; y segunda, el concepto de la mente con que conviene la cosa misma. Bajo el primer concepto la verdad está en las cosas mismas, y es una misma cosa con ellas, según que dicen orden al entendimiento, llamándose de este modo *verdaderas* con denominación *intrínseca:* mas bajo el segundo, las cosas se dicen *verdaderas* con denominación *extrínseca*, tomada de la verdad formal que se perfecciona en el entendimiento, en cuanto se conforman al *verdadero* concepto de las mismas [1].

148. *P.* ¿Cuál es, pues, el orden que se

quod opinio vel oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res est vera.» S. THOM., *Sum. Theol.*, I p., q. 16, a. 1.

1 «Denominantur res verae a veritate, quae est intellectu divino, vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate, quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente, sed (denominatur res verae) a veritate, quae est in ipsa re, quae nihil est aliud, quam entitas intellectum adaequata vel intellectum sibi adaequans, sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.» S. TH., *De verit.*, q. 1, a. 4.

considera tratándose de la verdad ontológica?

R. La verdad del entendimiento divino, principio y medida de las cosas, es primero que la verdad de ellas, considerada en orden al mismo entendimiento; y la verdad de las cosas según que tienen virtud para causar en nuestro entendimiento un concepto conforme con lo que realmente son, ó sea la verdad fundamental de las cosas, es antes que la verdad del entendimiento en quien se perfecciona este concepto, y de donde se deriva secundariamente á las cosas el nombre de *verdaderas*. De donde resulta, que las cosas son y se dicen formalmente verdaderas en orden siempre al entendimiento que las conoce, ora sea principalmente el entendimiento divino, con que se conforman, ora secundariamente el entendimiento humano, que las conoce conformándose con la realidad de las mismas, causa y fundamento de la verdad de nuestros juicios.

149. *P.* ¿Son entre sí convertibles los conceptos de verdadero y de ente?

R. Sér y *verdadero* son conceptos que mutuamente se convierten, pues en realidad hacen uno: por el mismo caso de ser alguna cosa, puede decirse que es verdad que es, no siendo ella verdadera por ninguna otra cosa

sino por sí misma. No es la verdad trascendental sino la entidad de la cosa en cuanto dice relación al entendimiento.

150. *P.* ¿Cuáles son las propiedades de la verdad ontológica?

R. Tres son las propiedades de la verdad ontológica: *unidad*, *eternidad* é *inmutabilidad*.

151. *P.* ¿Bajo qué respectos atribuímos estas dotes á la verdad?

R. Primeramente, se las atribuímos según la verdad de la mente divina, que ve todas las cosas con *un* conocimiento simplicísimo, eterno é inmutable, por el cual se regulan todas, participando de tales dotes en razón del respecto y conformidad que dicen con él; y en segundo lugar, se dice *una*, *eterna* é *inconmutable* la verdad de las cosas en razón de las respectivas esencias, consideradas absolutamente ó en sí mismas.

152. *P.* ¿Qué se opone á la verdad ontológica, y de cuántas maneras puede decirse *falsa* alguna cosa?

R. A lo verdadero, metafísicamente considerado, se opone lo *falso*. De dos modos pueden decirse *falsas* algunas cosas: ó porque el entendimiento juzga erróneamente que no responden al concepto á que responderían si fueran verdaderas, como si al-

guno entendiese *con error* que tal *moneda no es de ley*, llamándola por esto *falsa;* ó porque la cosa induce á la mente á formar algún juicio falso de ella, teniéndola por lo que no es en realidad, sino sólo en apariencia: en este sentido se dice del *oropel*, que es *oro falso*, sólo porque parece *oro*, aunque en realidad sea *verdadero oropel*, no siendo por tanto la falsedad sino una denominación extrínseca que se da á las cosas, no por razón de las cosas mismas, sino por respecto á algún falso juicio del entendimiento.

153. *P.* ¿Qué debe responderse á los que dicen, que no hay otra verdad sino la que se identifica con el sér absoluto, Dios?

R. Que sostienen una sentencia falsa y panteística. De no ser la verdad de las cosas sino el sér mismo de ellas en razón de inteligible, síguese ciertamente que Dios, sumo sér, es también suma verdad, la verdad absoluta, que para ser verdad no tiene que conformarse con ninguna inteligencia que no sea la misma inteligencia divina, idéntica realmente con el divino sér, verdad de que dependen todas las cosas verdaderas, como depende toda copia de su original; pero no se sigue de ahí, que no haya otra verdad sino Dios. Todas las cosas criadas, así como

tienen sér propio, así tienen también razón de verdaderas, pues no es otra cosa la verdad de ellas sino su mismo sér en cuanto dice relación de conformidad con la mente divina principalmente. Es pues un error panteístico decir, que fuera de la verdad divina no hay ninguna otra verdad, y que todas las verdades que conoce y puede conocer nuestro entendimiento, no son sino la expresión ó manifestación de esa verdad, lo cual equivale á decir que no hay sino un solo sér, el sér que los panteístas llaman *Dios*, y que todas las cosas finitas no son sino modos y fenómenos de tal sér, que es precisamente el error en que consiste el panteísmo.

154. *P.* ¿En qué escuelas filosóficas principalmente se ha profesado la doctrina de la verdad que llaman *relativa*, sujeta á mutaciones incesantes?

R. Los sofistas griegos fueron los primeros en reputar á la verdad por cosa contingente y sujeta á las variaciones de los tiempos y de los juicios humanos. El germen de esta doctrina fué el error de Heráclito, que puso la esencia de las cosas en lo que hoy se llama *devenir*, en latin *fieri*, es decir, en una perpétua transición de unas formas á otras á modo de flujo contínuo, que el mismo Heráclito comparó al movimiento de un

río, cuyas aguas siempre están pasando sin detenerse jamás en ningún punto. Si pues el *devenir*, ó el no permanecer nada en su propio sér, fuese la esencia de las cosas, no habría ninguna que no se estuviera mudando constantemente; y al mismo compás que cada una de ellas, mudaríase por consiguiente la verdad, que es una misma cosa con el sér. — Esta misma doctrina ha sido profesada en nuestros tiempos por la escuela panteística llamada del *progreso*, cuya doctrina aplican al derecho, á las artes, á la política, á la religión y á la historia del humano linaje. Hay, sin embargo, entre los antiguos sofistas y los modernos panteístas esta diferencia: que los primeros atribuyen el *devenir* á las cosas mismas; y los segundos al pensamiento, ó como dicen, á la *idea*, donde se contienen á sus ojos potencialmente y como en germen todos los cambios y transformaciones de que consta el supuesto progreso indefinido.

155. *P.* ¿Con qué razones se pueden y deben combatir tales errores?

R. Para juzgar á la doctrina del progreso fundado en el perpétuo flujo y variación de las cosas y de las ideas, conviene considerar á la verdad, ó en las cosas mismas verdaderas, ó en el entendimiento que las conoce.

Considerada en las cosas, preséntase á nuestros ojos con la misma inmutabilidad que el sér esencial de las mismas. Y no se diga que la esencia de las cosas consiste en un flujo y variación incesante, porque sobre ser inmutables las esencias, para que una cosa se torne en otra, es preciso que antes de esto *sea:* antecediendo, pues, el *sér* al *devenir*, mal puede el *devenir* ser principio del *sér*, ni de la *verdad*, que es una misma cosa con el sér. Si ahora consideramos á la verdad en el entendimiento, forzoso nos será reconocerla inmutable; porque todo juicio, para ser verdadero, tiene que conformarse con el sér de las cosas y participar de la inmutabilidad de las esencias de ellas. Si nuestro espíritu sacase de sí el sér y la verdad, como supone el racionalismo, la verdad sería, en efecto, tan variable como las opiniones humanas; pero el entendimiento no saca de sí mismo la verdad, sino sólo la aprehende y contempla en las cosas, y así no puede hacerla dependiente de su propia volubilidad é inconstancia.

LECCION XVI

DEL BIEN.

156. *Pregunta.* ¿En qué consiste la razón objetiva de *bien*?

Respuesta. La razón objetiva de *bien* consiste en ser alguna cosa apetecible [1]; ó como lo definió Aristóteles: "Es bien lo que todas las cosas apetecen [2]. „

157. *P.* ¿Y qué es *apetibilidad*?

R. La propiedad é intrínseca virtud del ente, por la cual mueve éste é inclina hacia sí al apetito ó tendencia de toda cosa á su propia perfección, ora sea este apetito el *natural*, ora el *sensitivo*, ora, por último, el *racional*, que se llama *voluntad*.

158. *P.* ¿De dónde proviene que sea el bien apetecible?

R. La apetibilidad del bien se explica diciendo que todas las cosas tienden á su propia perfección, ó sea á lo que respectivamente les conviene ó las perfecciona, y que el bien no es sino la perfección del sér, en cuanto es apta por mover ó inclinar á sí al apetito [3].

1 «Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit adpetibile.» S. TH., p. 1, q. 5, a. 1.

2 «Bonum est quod omnia adpetunt.» I. *Eth.* in principio.

3 «Si se pregunta, dice el ilustre SCHIFFINI, qué sea lo que l

159. *P.* ¿A qué se da el nombre de *perfección*?

R. Dáse el nombre de *perfección* al sér en acto, y el de *perfecto* á todo lo que es en acto, de forma que tenga actualmente la cosa perfecta todo el sér que le convenga, según el modo de cada una.

160. *P.* ¿En qué se diferencia la razón de *bien* de la de *ente* ó *sér*?

R. El bien y el sér son realmente una misma cosa, y sólo difieren en nuestra mente, porque toda cosa es apetecible en cuanto es perfecta, ó sea en cuanto tiene en acto el sér, en que consiste la perfección, por la cual es apetecible [1].

objeto lo hace apetecible, ninguna otra respuesta mejor puede darse que la que trae Santo Tomás, que eso se tiene en el mismo *sér de la cosa, según que es perfectiva*, esto es, pertinente de algún modo á la perfección del sujeto que apetece. Toda cosa, en efecto, tiende á su perfección, bien para conservarla y difundirla en otras cosas si ya la tiene, bien para adquirirla si carece de ella.» (*Phil. prima*, dispt. sec., sec. v.) A esta descripción, añade el mismo autor, no se opone que de algunas cosas se dice que en sí mismas y según la propia razón de ellas (*secundum se*) son buenas: porque como enseña el eximo Suárez, el bien en tales cosas es la perfección existente en ellas, connotando en las mismas capacidad, inclinación ó natural conexión con tal perfección. Bien será añadir, que pues el sujeto que apetece, no es perfeccionado sino por las cosas que son poseídas y existen, estas cosas no se dicen *buenas* sino en orden á la existencia; y que en las posibles como tales no se da la razón de bien.

1 Aunque *bien* y *sér* realmente no se distinguen entre sí, y mutuamente se convierten, no puede, sin embargo, decirse del mismo modo que alguna cosa es sér *simpliciter*, y que es buena *sim-*

161. *P.* ¿Qué es pues lo que añade el concepto de bien al de ente?

R. El concepto de bien añade al de ente el respecto al apetito, la relación de conveniencia con él, así como la verdad añade por su parte al ente el respecto al entendimiento, ó sea la relación de conformidad con esta potencia, debiéndose entender por aquella conveniencia la integridad ó perfección de la cosa, por la cual es esta última apta para mover al apetito, así como por esta conformidad se entiende la misma realidad de la

pliciter. Es sobremanera luminosa, á este propósito, la siguiente explicación de este punto que trae Santo Tomás: «Licet, inquit, bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens *simpliciter* et bonum *simpliciter*. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam: secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens *simpliciter*; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse *secundum quid*, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album tollit esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum *simpliciter*; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter nec bonum *simpliciter*, sed *secundum quid*. Sic ergo secundum primum esse quod est substantiale dicitur aliquid ens *simpliciter*, et bonum *secundum quid*, id est, in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens *secundum quid*, et bonum *simpliciter*.» P. I, q. V, art. I, ad. I.

cosa verdadera según que es cognoscible [1].

162. *P.* ¿No puede oponerse á la definición que dió Aristóteles del bien, que una cosa es la razón de bien y otra la de apetecible, la primera de las cuales es el fundamento de la segunda, pero sin hacer con ella una misma razón formal?

R. Aunque las cosas sean apetecibles, porque son buenas; pero esta proposición no debe entenderse en sentido *causal*, sino en sentido *idéntico* y *formal*, en el mismo sentido en que decimos de *Pedro*, que es *racional en razón de ser hombre*, pudiendo también decir que es *hombre porque es racional:* así se puede decir que la cosa es *buena* porque es *apetecible*. Los términos *apetecible* y *bueno* expresan, pues, la misma idéntica razón, significando entrambos que la cosa de que se predican, tiene aptitud por su mismo sér y perfección para mover y terminar el apetito.

163. *P.* ¿De qué modo se han entre sí lo verdadero y lo bueno?

1 « Así como á aquella virtud intrínseca del ente, por la cual tiene aptitud para manifestarse al entendimiento, la llamamos *verdad trascendental*, diciendo que el ente es *verdadero* en cuanto es *cognoscible*, así á la virtud intrínseca y perfección innata del ente en cuanto es idóneo para mover al apetito, la llamamos *bondad trascendental*, y la definimos rectamente diciendo, que es el ente mismo en razón de apetecible. » LIMBOURG, *Quaest. metaph.*, lib. III. q. 9.ª

R. Así lo verdadero como lo bueno se conviertan con el *sér*, considerado en orden, ya al entendimiento, según el cual respecto se llama *verdadero*, ya á la voluntad, llamándose, según este otro respecto, *bueno* [1]. Ahora, como en todas las cosas se dé este doble respecto de ellas al espíritu, manifestándose al entendimiento según que son *cognoscibles*, y atrayendo á la voluntad en calidad de *perficientes*, síguese de aquí que la verdad y el bien son una misma cosa, y sólo se distinguen entre sí según el concepto de la mente, que entiende por *verdadero* al *sér* en cuanto conviene con el entendimiento, y por *bueno* al *mismo sér* en cuanto conviene con el apetito.

164. *P.* ¿Se refiere al entendimiento el sér en cuanto conoscible, del mismo modo que se refiere á la voluntad en cuanto apetecible?

R. En este punto hay una diferencia notable; porque el entendimiento recibe en sí al objeto inteligible, haciéndose en cierto modo una misma cosa con él, al paso que el

[1] Bueno será añadir con Goudin, que «pues la voluntad divina es la regla de las demás voluntades, las cuales se dicen buenas, según que concuerdan con la divina, el ente se dice, por tanto, bueno en orden á la voluntad, principalmente á la divina.» *Metaph.*, q. II. art. IV.

apetito tiende á su propio objeto hasta juntarse con él: de aquí que la verdad se diga primeramente del entendimiento, de donde se deriva á las cosas la razón formal de verdaderas; pero el bien se dice primeramente de las cosas, de donde se deriva al apetito cuando se dice de él que es bueno, ó sea, que es apetito ó inclinación al bien [1].

165. *P.* ¿Qué diferencia hay entre el bien y la verdad?

R. Que las cosas no sólo se dicen *buenas* con denominación extrínseca tomada de la bondad divina, fuente de todo sér y de toda bondad, sino además intrínsecamente por la bondad que les es inherente; mas la verdad no está propiamente en las cosas, sino en el entendimiento divino, con que se conforman, de donde les viene el nombre de verdaderas. Lo bueno, así como el *ente*, es un concepto análogo con analogía no sólo de proporción sino también de atribución, mientras que lo verdadero es sólo análogo con

1 «El complemento, dice Santo Tomás, de todo movimiento, está en su término. Así, el movimiento de la virtud conoscitiva se termina en el alma, porque la cosa conocida ha de hallarse en el sujeto que la conoce según el modo de éste. Pero el movimiento de la virtud apetitiva se termina en la cosa apetecida. Por esta razón el filósofo pone un como círculo en los actos del alma, según el cual la cosa que está fuera del alma mueve al entendimiento, y la cosa entendida mueve al apetito, que tiende á llegarse á la cosa por donde empieza el movimiento.» *De verit.*, q. 1, a. 2.

analogía de proporción, como el término *sano*.

166. *P.* ¿En qué se divide el bien?

R. El bien se divide: 1.° en *absoluto* y *relativo;* 2.°, en *verdadero* y *aparente;* 3.°, en *honesto*, *útil* y *deleitable*, y 4.°, en *metafísico*, *físico* y *moral*.

167. *P.* ¿Qué se entiende por bien absoluto?

R. Bien ó bondad absoluta *(bonum sibi)* es la perfección de la cosa, por la cual tiene ésta todo lo que, en razon de convenirle, apetece con apetito, ora natural, ora sensitivo, ora racional; y bondad relativa *(bonum alteri)* es esta misma perfección en cuanto por ella la cosa tiene aptitud para perfeccionar á otras, y excitar por consiguiente y cumplir en otras el deseo ó inclinación á la cosa buena.

168. *P.* ¿Cómo se definen el bien *verdadero* y el *aparente*?

R. Por bien *verdadero* se entiende el que es tal como se le estima y conoce; y por bien *aparente* aquel bien puramente existimado que no tiene sér en la realidad.

169. *P.* ¿En qué se subdivide el bien verdadero?

R. En bien *principal* y bien *secundario*. El bien *principal* es el que satisface la pro-

pensión principal del ente, v. gr., en el *hombre* la *fruición de Dios;* y el bien *secundario* el que satisface otras inclinaciones subordinadas del ente, siendo ordenable al bien principal, como en el hombre el conocimiento de la verdad.

170. *P.* ¿Qué son respectivamente el bien *honesto*, el bien *útil* y el bien *deleitable?*

R. Bien *honesto* se dice el que por sí mismo es apetecible [1], como la *virtud;* bien *útil* el que se apetece por razón de otro bien que tenga razón de fin, como la *medicina;* y bien *deleitable* el que es apetecible por razón del deleite que trae consigo [2].

171. *P.* ¿Qué sentido tiene el célebre axioma de las escuelas, "*Bonum est diffusivum sui*, el bien es difusivo de sí mismo?"

R. El bien es difusivo de sí mismo, *diffu-*

1 Quod tale est ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per seipsum possit jure laudari. *Ciceron*, lib. 2 de finib.

2 Sobre esta división del bien conviene notar: 1.° que no tiene lugar por oposición entre las cosas buenas, que bien pueden ser honestas, útiles y deleitables juntamente, como la virtud, sino por la especie de oposición relativa de esos tres conceptos, ó como dice Santo Tomás, *non fit haec divisio per oppositas res sed per oppositas rationes;* y 2.°, que aunque estas tres maneras de bien se parecen sólo en el hombre cumplidamente, pero también se encuentran en los seres inferiores, con relación á los cuales puede tenerse por bien honesto su mismo sér y conservación, por bien útil los actos que ejecutan en orden á este fin, y por bien deleitable respecto de los animales todo lo que les causa deleite, y en los seres inferiores, por modo de analogía y metáfora, el descanso en el propio bien.

sivum sui, porque como tenga razón de fin, dícese que es difusivo de sí mismo por aquel mismo modo con que se dice que mueve ó inclina al apetito haciendo apetecibles los medios que conducen á su consecución [1].

172. *P.* ¿Es lo mismo *amable* que *apetecible*?

R. No es lo mismo *apetecible* que *amable*: *apetecible* significa lo que por razón de perfeccionar á alguna cosa mueve é inclina á sí al apetito; y *amable* lo que por su bondad intrínseca es además digno de ser amado con amor que llaman de *complacencia*, el cual no debe confundirse con aquel otro amor con que la voluntad quiere alguna cosa por el bien ó perfección que de ella espera.

173. *P.* ¿Qué se entiende por bien *metafísico*, y qué por bien *físico* y bien *moral*?

R. Bien *metafísico* es el mismo bien trascendental, que se convierte con el *ente*, no habiendo por tanto cosa alguna que en razón de ser deje de ser buena; bien *físico* ó

1 «Esta difusión del bien, dice Santo Tomás, conviene á Dios, como causa que es del sér que han recibido de él todas las cosas, y así es el verdadero bueno.» (Contr. Gent., I, 37.) También se puede entender dicho adagio de la bondad ética ó moral, porque «cuanto es alguno mejor, tanto mayor es la propensión de su ánimo á difundir su bondad hasta más remotos confines.» (Ib., III, 24.)

natural es el que conviene á cada cosa particular según su naturaleza, ó sea lo que es conforme con las perfecciones naturales debidas al sujeto [1]; y bien *moral* el que concuerda con las reglas de las costumbres.

LECCIÓN XVII

DEL MAL.

174. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *mal?*

Respuesta. El *mal*, formalmente considerado, es la *privación de bien:* esta es la razón de ser llamado *malo* lo que está privado del bien ó perfección que le compete [2].

1 Enseña Santo Tomás, que el tener *modo*, *especie* y *orden*, pertenece á la razón de bien criado: y que estas tres cosas están en Dios como en la causa. (*Sum.*, *th.*, 1. p. q. 6. a. 1, ad 1.) La razón de ser esas las partes integrantes del bien en toda cosa criada, es que la perfección de cada cosa depende lo primero de la forma por la cual tiene esta ó aquella esencia, y pertenece á esta ó aquella *especie*. En segundo lugar depende de la debida conveniencia *(commensuratio)* de esta forma con sus principios materiales ó eficientes, que es á lo que se llama *modo*. Y por último, la perfección de toda cosa criada depende de su debida inclinación al fin, significada por la palabra *orden*.

2 «Malum uno modo potest intelligi id, quod est *subjectum mali*, et hoc est aliquid; alio modo potest intelligi ipsum *malum*, et hoc non est aliquid, sed est privatio alicujus boni particularis.» S. Th., *De malo*, q. 1, a. 1.

175. *P.* El mal formalmente considerado ¿es cosa positiva ó negativa?

R. El mal formalmente considerado es cosa negativa, pues consiste en la privación de bien, el cual se convierte con el sér, siendo claro que la privación de sér es cosa negativa.

176. *P.* ¿En dónde se encuentra y reside el mal?

R. El mal reside en alguna cosa buena, como en sujeto. La razón es, porque siendo privación de bien, supone algo que esté privado de él; y este algo, en razón del sér que tiene, es realmente bueno.

177. *P.* ¿Qué bien es el que quita el mal en el sujeto en que se encuentra?

R. No quita el mal ciertamente en el sujeto el bien que se identifica con el sér del sujeto mismo, y que dura tanto como él, sino sólo quita el bien que se opone al mismo mal, v. gr., *el vicio* no quita al vicioso el bien que consiste en su propio sér actual de *hombre*, sino lo que quita en él, es el *bien moral* de la *virtud;* la *enfermedad* coexiste con el sér del *enfermo*, y sólo excluye á su contrario la *salud*, etc. — Otro bien hay en el sujeto que no lo quita el mal, sino sólo lo disminuye, y es la habilidad del sujeto para el acto; por ejemplo, el *abuso de*

los deleites sensibles disminuye y embota la *fuerza* y *penetración* del entendimiento, aunque no las destruya enteramente [1].

178. *P.* ¿Cuál es la causa agente del mal?

R. La causa agente del mal no puede convenir sino á algún sujeto ó principio bueno, porque ninguna cosa puede ser causa sino en cuanto tiene sér, y todo lo que tiene sér, considerado como tal, es bueno. Importa añadir, que el agente que es causa del mal, no puede causarlo *per se*, sino sólo *per accidens*, conviene á saber: ó por *deficiencia* del agente, en razón de la cual no es *eficiente* [2], ó por la del instrumento que emplea, ó por defecto de la *materia* ó de la *forma* del efecto, todo lo cual es de suyo accidental [3].

1 «Est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur, et hoc est *bonum oppositum malo*: sicut lumen totaliter per tenebras tollitur et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum nec diminuitur, scilicet *bonum, quod est subjectum mali*. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur, et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum.» S. TH., l. c. a. 4.

2 «... *malum causatur per accidens ex parte agentis, in quantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur, quod malum non habet causam* EFFICIENTEM, sed DEFICIENTEM.» (S. TH. Sum. theol., 1 p., q. 49, a. 1). La raíz de esta deficiencia no es otra sino la nada que tienen de sí mismas todas las cosas criadas.

3 «Ex parte vero effectus malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiae effectus, tum ex parte ipsius formae.» S. TH., l. c.

179. *P.* ¿De qué modo acaece este último defecto?

R. Por parte de la forma del efecto ocurre accidentalmente el mal, cuando con alguna forma va necesariamente unida la privación de otra forma [1], v. gr., cuando el *león devora al ciervo*, que es bien para el león, pero bien á que se junta el sufrimiento y la muerte del ciervo, que es mal para el ciervo.

180. *P.* ¿En qué se divide el mal?

R. Divídese, primero, en *absoluto* y *relativo;* segundo, en *físico* y *moral;* y tercero, en mal de *culpa* y mal de *pena.*

181. *P.* ¿Qué entendéis por mal *absoluto*, y qué por mal *relativo*?

R. Por mal *absoluto* ó *simpliciter* se entiende lo que en sí mismo *(secundum se)* es malo, v. gr., la *falta de salud;* y por mal *relativo (malum alteri)* lo que no es malo en sí mismo, ó sea en el sujeto donde se considera, sino sólo es mal de alguna otra cosa, como acaece cuando el *fuego destruye al leño*, con lo cual no pierde su sér de fuego, sino antes lo sustenta y amplifica, aunque sea malo para el leño [2].

1 « Ex parte autem formae effectus per accidens malum incidit, in quantum formae alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formae. » Ib.

2 « Aliquid dicitur esse malum dupliciter, uno quidem modo

182. *P.* ¿Qué entendéis por mal *físico*, y qué por mal *moral*?

R. Mal *físico* es la privación de alguna forma ó parte que requiere la integridad de la cosa; y mal *moral* la privación del bien que consiste en la honestidad ó rectitud de las acciones libres [1].

183. *P.* ¿En qué consisten el mal de culpa, y el mal de pena?

R. El mal de *culpa* consiste en el defecto de la acción libre que carece del orden de conformidad que debe tener con la norma de las costumbres; y el mal de *pena*, originado del anterior, é inferior por consiguiente

simpliciter, alio vero modo *secundum quid*. Illud autem dicitur simpliciter malum, quod est *secundum se* malum; hoc autem est, quod privatur aliquo particulari bono, quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo malum est animalis, quia privat aequalitatem humoris, quae requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum, quod non est malum secundum se, sed alicujus, quia scilicet non privatur aliquo bono, quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito suae perfectionis *alterius* rei; sicut in igne est privatio formae aquae, quae non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquae; unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquae. » S. Th. *De malo*, i. c. ad 1.

1 Leibniz añadió á esas dos especies de mal el mal que denominó metafísico, definiéndolo diciendo, que es defecto de ulterior perfección: por ejemplo, en el hombre es mal metafísico carecer de la inteligencia del ángel. Pero á semejante defecto no puede llamarse mal, pues es esencial á todas las naturalezas criadas, de ninguna de las cuales puede decirse que es mala porque no tiene el bien de las demás. El mal es privación, y no mera negación, como suponen todos los que lo ponen en el simple límite ó carencia de ulterior realidad.

á él, consiste en la carencia de bien debido impuesta por razón de la culpa cometida.

184. *P.* ¿Puede darse un mal supremo, que sea causa de todo mal?

R. Contra el error de los Maniqueos, que hay un mal sumo, primer principio de todos los males, opuso Santo Tomás de Aquino las razones siguientes:

I. "Así como el bien sumo está separado de todo mal, así habría de estar el mal sumo separado de todo bien: lo cual se opone á la sentencia, que el mal está como en sujeto en alguna cosa buena."

II. "Si hubiese alguna cosa sumamente mala, sería sin duda mala por razón de su esencia, así como lo que es sumamente bueno, por razón de la esencia es bueno. Pero lo primero es imposible, porque el mal no tiene esencia alguna."

III. "Aquello que es primer principio, no es causado por ninguna cosa; es así que todo mal es causado por alguna cosa buena: luego no es primer principio el mal."

IV. "El mal no obra sino en virtud del bien (porque siendo como es el mal privación, no puede obrar *per se*, sino sólo en cuanto con él se junta algo bueno). Por el contrario, el principio primero obra con virtud propia."

V. "Como lo que es *per accidens*, sea posterior á lo que es *per se*, no es posible que sea primero aquello que es *per accidens*. Es así que el mal no ocurre sino accidentalmente y fuera de la intención del principio agente (*praeter intentionem* [1]): luego es imposible que sea el mal primer principio. „

VI. "Todo mal tiene causa *per accidens*. Es así que el principio primero no tiene causa ni *per se* ni *per accidens:* luego es imposible que sea primer principio en ningún género [2]. „

1 Ocurre muy á menudo en Santo Tomás esta expresión *praeter intentionem*, y merece, por tanto, ser explicada. He aquí en qué términos la explica el Santo Doctor para probar que el mal es *praeter intentionem*, ó que no tiene causa *per se*: «*Illud*, dice, *quod per se causam habet, est* INTENTUM *a sua causa. Quod enim provenit* PRAETER INTENTIONEM *agentis, non est effectus per se, sed per accidens, sicut effossio sepulchri per accidens est causa inventionis thesauri, quam provenit* PRAETER INTENTIONEM *fodientis sepulchrum. Malum autem, in quantum hujusmodi, non potest esse* INTENTUM *nec aliquo modo volitum vel desideratum, quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum, in quantum hujusmodi. Unde videmus, quod nullus facit aliquod malum* NISI INTENDENS ALIQUOD BONUM, *ut sibi videtur. Unde relinquitur, quod malum non habeat causam per se.*» De malo, q. 1, a. 3.

2 Contra Gent. III, 15

LECCIÓN XVIII

DE LAS CATEGORÍAS.

185. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por categorías?

Respuesta. Las *categorías*, ó *predicamentos* en latín, según la traducción de Boecio, son los conceptos supremos á que se reducen todos los predicados que pueden enunciarse de las diversas cosas. Así, de un individuo cualquiera del reino mineral decimos que es *substancia*, y de todos los géneros en que está contenido ese individuo, decimos que pueden reducirse á la categoría de *substancia*.

186. *P.* ¿Qué es, pues, lo que en último análisis denotan las categorías?

R. Las categorías denotan los modos *especiales* de ser que convienen á las diversas cosas [1]. Así, por ejemplo, cuando decimos

1 Los modos de ser—los cuales expresan la cosa de que se predican, sin añadirle ningún accidente, ó diferencia alguna, que no sea sér—son ó *generales* y comunes al sér concebido bajo la razón comunísima de sér, *prout est ens*, los cuales convienen á todo lo que tiene sér, como *unum, verum, bonum;* ó *especiales*, que no convienen á todo sér, sino á ciertos seres. Ahora bien: reunir y clasificar estos modos especiales enunciándolos en forma de géne-

la nieve es blanca, reconocemos que la cualidad llamada *blancura* existe ó *tiene sér* de algún modo en la nieve; modo diferente de aquél con que se dice que tiene sér la *humanidad* en *Pedro*, en la proposición *Pedro es hombre*, porque la blancura se atribuye á la nieve *como accidente* que existe *en otra cosa*, mientras que *hombre* se predica de Pedro *como substancia*, ó cosa que tiene sér *no en otra cosa*.

187. *P.* ¿Expone las categorías la Lógica lo mismo que la Metafísica?

R. La Lógica expone las categorías según que son nociones reflejas ó de *segunda intención*, conviene á saber, según que son aquellos supremos *géneros* bajo los cuales se contiene todo lo que puede predicarse de las cosas; y por el contrario, la Metafísica trata de las categorías según que son nociones directas ó de *primera intención*, que expresan los modos especiales con que el *ente* es determinado en las cosas según su naturaleza [1].

ros ó predicados supremos, á que pueden reducirse todos los que pueden enunciarse de las cosas contenidas bajo la razón de ente, ese fué el intento maravillosamente ejecutado por Aristóteles.

1 El B. Alberto Magno ilustró muy bien esta diferencia entre la Metafísica y la Lógica en tratar de las categorías, diciendo que la primera las ilustra, *secundum rem et secundum quod sunt naturae quaedam et partes entis*, y *principia diversitatis rerum*; y la Lógica, *secundum quod sunt aliquid praedicabile* vel ordinabile *in genere secundum hunc vel illum modum praedicandi vel subjicien-*

188. *P.* ¿Qué sér es el que se considera como principio de las categorías ó predicamentos?

R. Algunos dicen que el sér de donde proceden las categorías, es lo que expresa la cópula ó palabra *es* en los juicios afirmativos. Esta fué la opinión de Kant y de Rosmini, los cuales establecieron sus categorías deduciéndolas del juicio y de sus divisiones. Otros han deducido las categorías de la idea de sér según que representa lo que las cosas son, ó sea la esencia de ellas: así procedieron Hegel, Krause y Gioberti. Pero el verdadero principio de donde proceden las categorías, es el ente actual, ó sea aquél por el cual la cosa existe actualmente *in rerum natura*.

189. *P.* ¿Qué juicio debe formarse de la opinión de Kant?

R. Esta opinión es falsa, porque el sér que hace oficio de cópula en el juicio, solamente dice, que una cosa *es* ó *tiene sér* en otra, el predicado en el sujeto, pero no dice el modo como está en ella, ó le conviene: v. gr., si de *Pedro* decimos que *es* sabio, la

di. (Praedicam. II, trat. I, c. I). Lo mismo enseñó Santo Tomás diciendo, que la división del ente en categorías puede considerarse, ó *secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens*, ó *secundum hoc quod aliquid in natura sua est substantia vel accidens*. (In 5. Metaph., lect. 9.)

palabra *es* denota que á *Pedro* le pertenece la *sabiduría*, y por consiguiente el *sér* en que la sabiduría consiste, pero no declara el modo como ésta le conviene, si es substancia ó accidente, etc., que es lo que expresan las categorías. Fuera de que la palabra *es* suele juntar con el sujeto no ya el *sér* significado por este ó aquel predicado, sino la *privación* de sér, como si decimos, "Homero *fué* ciego„: por donde se vé, que la cópula denota la unión de las ideas en nuestro entendimiento, pero no el modo como está el sér en las cosas de que se enuncia, pues á veces ni aun se enuncia de ellas el sér, sino el no sér [1].

1 De las categorías de Kant he tratado en la Lógica, p. I, capítulo I, art. IV. El célebre Rosmini, cuyos errores proceden de esta escuela, adoptó el mismo fundamento que Kant tratando del sér y de la división de las categorías, á saber, el orden ó respecto del predicado al sujeto, orden que debe ser determinado por la diversa especie de identidad que media entre el valor del sujeto y el valor del predicado. (Lógica, lib. I, sec. I, c. VIII, §§ 9). Diez fueron las categorías que este filósofo sacó de semejante principio, á saber: 1.ª PREDICADO EQUIVALENTE AL SUJETO, como *el hombre es animal racional*; 2.ª IDEAL ANTECEDENTE, como *el hombre es algo posible contingente*; 3.ª CONDICIONAL, como cuando se predica del sujeto alguna condición sin la que no puede el mismo sujeto existir; 4.ª PRIMERO DE LA ESENCIA, como *Pedro es sér racional*, 5.ª RELACIÓN ESENCIAL, como entre el principio y el término, entre la causa y el efecto; 6.ª *esencial* Ó PARTE DE LA ESENCIA que no es la principal, como *el hombre es animal*; 7.ª CONSIGUIENTE Á LA ESENCIA, como es todo lo que pertenece á la integridad del sujeto; 8.ª PROPIO, que se sigue de la esencia, no según que ésta es común, sino según que es específica; 9.ª ACCI-

190. *P.* ¿Qué debe decirse del principio de donde Hegel y Krause, y posteriormente Gioberti, derivaron sus categorías?

R. Que estos filósofos han errado gravemente tomando por principio de las categorías la esencia absolutamente considerada, no contraída á este ni aquel género de cosas, sin reflexionar que la esencia así considerada, lejos de contener los diversos modos como puede convenir el acto de sér ó existir á las diversas cosas actuales ó posibles, prescinde absolutamente de este acto, y por lo mismo excluye hasta la razón misma de categoría y su división. Las esencias ó naturalezas de las cosas son ciertamente la materia á que se aplican respectivamente las categorías: deci-

DENTAL, como *algunos hombres son negros*; 10.ª RELACIÓN REAL ACCIDENTAL, como el *hombre ama*. — El defecto capital de estas categorías es el perderse en ellas de vista el sér real de las cosas, y los modos con que el sér conviene á los diversos géneros en que éstas se distribuyen, que es precisamente lo que debe considerar el metafísico, siguiendo las huellas de Aristóteles y de todos los grandes doctores de la escuela; y el haberse atenido Rosmini, lo mismo que Kant, á la razón meramente lógica del modo como se junta el predicado con el sujeto. Aun bajo el punto de vista lógico, el sistema de ambos filósofos es del todo inútil, tratándose de distribuir las ideas de nuestro entendimiento, que son los elementos del juicio, pues sólo las clasifican considerándolas no ya como elementos, sino como formas del juicio, formas del todo subjetivas, según Kant, á que no corresponde realidad alguna. Verdad es que la clasificación lógica de las ideas debe hacer consonancia con la ordenación y clasificación de las categorías ontológicas, suptinidas por dichos autores. Véase á LEIBN., *Log.*, lib. II, sec. I, cap. X, §§ IX, pág. 187.

mos, por ejemplo, *el hombre es viviente*, *el mineral es extenso*, atribuyendo respectivamente á esos dos sujetos en razón de la naturaleza de cada uno los conceptos de viviente y extensión; pero una cosa son tales predicados, y otra el modo como pertenece á los respectivos sujetos el sér que por aquellos se expresa, pues al hombre le conviene el sér que expresa el concepto de viviente, según que tiene razón de substancia, y al mineral le conviene el sér de la extensión, según que es una manera de accidente. Quitados, pues, estos modos, y aun concentradas todas las esencias particulares en la esencia absolutamente considerada, como las concentran los panteístas, es tan imposible deducir las categorías como clasificar en ese caso las cosas á que deben aplicarse, en géneros ó especies diferentes, y como sacar el acto de la potencia (que potencia es la esencia ó capacidad de existir), ó como sacar de un concepto indeterminado, como el que significan la palabra *esencia* ó *cosa* en general *(res)*, los géneros y especies en que se distribuyen las cosas criadas [1].

191. *P.* ¿Qué se infiere de aquí?

1 La doctrina de Hegel y de los que dividen la esencia en categorías, es esencialmente panteística, porque supone de una parte que las esencias de las cosas implican necesariamente la existencia, y de otra que todas las esencias están contenidas en la idea

R. Que la verdadera doctrina en este punto es la de la filosofía escolástica, según la cual el sér de donde proceden las categorías, es el acto mismo de ser ó existir, ó sea aquello por lo que las cosas tienen sér actual, y las categorías expresan los modos comunísimos como dicho sér está en ellas, ó lo que es lo mismo, los diversos modos como las cosas pueden existir actualmente.

192. *P.* ¿De qué modo debe entenderse la división del ente ó sér real *(ens commune)* en categorías?

R. La división del sér real en sus géneros supremos ó categorías no debe entenderse

de sér, como en un germen que sucesivamente se va desarrollando en los diversos momentos señalados por Hegel al movimiento dialéctico de su *idea*, ó sea del *sér* en general. Este mismo filósofo dió el nombre de *absoluto* á ese sér ó esencia indeterminada, y así no es de extrañar que esta fuera su primera categoría, su *categoría-género*, y que las demás no fueran á sus ojos sino especies ó determinaciones de este género. Obsérvese, además, que para Hegel el sér y la idea de sér son absolutamente lo mismo, y así no se extrañará tampoco que adoptara como categorías del ser las mismas categorías de Kant, confundiendo el orden lógico con el ontológico. En resolución: las categorías de Hegel suponen la confusión de la esencia con la existencia, del sér considerado en su máxima indeterminación y vacuidad con el sér absoluto é infinito, del orden ontológico con el orden lógico, confusión monstruosa cual jamás hubo de imaginarse. Gioberti, como hemos dicho, adoptó el mismo principio, y Krause lo desenvolvió á su manera, incluyendo entre las categorías, que son *modos especiales* del ente común, las propiedades trascendentales y comunes á todo sér, y cayendo en las mayores contradicciones y delirios. La exposición y juicio crítico de las categorías de Krause pueden verse en mi *Lógica*, p. I, c. I, art. IV y V.

del modo como cada género se distribuye en sus respectivas especies, las cuales añaden algo esencial al concepto expresado por el género que se predica en un mismo idéntico sentido de las especies contenidas en él, según se ve en la división del *triángulo* en sus varias especies, cada una de las cuales añade algo al concepto de *triángulo*, y éste se predica de todas sus especies en un mismo sentido; sino por otro modo diferente, porque ni las categorías en que se distribuye el sér, añaden á este concepto nada que no sea el mismo sér expresado con mayor amplitud, ni el sér se predica de todas ellas en sentido idéntico, sino muchas veces análogo, como sucede cuando de la *substancia* se dice que es *sér*, y del *accidente* que es también *sér*; pues la palabra *sér* no significa lo mismo en ambos casos, sino sólo se toma en sentido análogo. Lo que cada categoría añade al concepto general de sér, no es, pues, otra cosa sino el modo como está y es entendido el sér en cada una de ellas; por razón de este modo es como el sér se divide en categorías, cada una de las cuales significa un cierto y peculiar modo de sér.

193. *P.* ¿Cuáles son los dos géneros supremos ó categorías en que puede distribuirse el sér?

R. Los dos géneros supremos en que puede distribuirse el sér, son la *substancia* y el *accidente*. La razón es, porque las cosas de que enunciamos cualquiera categoría, ó son de tal modo que no han menester de otro sujeto que las sustente para existir conforme á su naturaleza; ó de tal otro modo que necesitan de algún sujeto distinto de ellas, en el cual existan como en sujeto: en el primer caso tenemos la categoría de substancia, y en el segundo la categoría de accidente.

194. *P.* ¿Qué categorías se consideran en la de accidente?

R. Las nueve siguientes tomadas de Aristóteles, en todas las cuales es significado el sér *en otra cosa*, y en cada una de ellas el modo diferente de sér en otra cosa: *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situs* y *habitus* [1].

LECCIÓN XIX

DE LA SUBSTANCIA.

195. *Pregunta.* ¿Qué significan las palabras *substancia* y *accidente*?

Respuesta. La palabra *substancia*, deriva-

1 De esta división he tratado en la Lógica, p. I, cap. I, art. III.

da de *substo*, significa lo que está debajo *(sub-stat)*, el *sujeto;* y la palabra *accidente*, de *adcadit*, significa lo que está sobre otra cosa. Es, pues, la substancia lo que se concibe como primer apoyo ó sustentáculo de todo lo demás que sobreviene en cada cosa, ó sea de los accidentes, los cuales se allegan *(accedunt)* á la cosa constituída en su primer sér, el sér de la substancia.

196. *P.* ¿Cómo definiremos, pues, á la substancia?

R. Substancia es la cosa á cuya naturaleza conviene existir *per se*, ó no en otra cosa, como en sujeto [1].

197. *P.* ¿Cómo definieron la substancia Descartes y Espinosa?

R. Descartes definió la substancia, "lo que existe de manera, que no necesita de ninguna otra cosa para existir [2]; „ y Espino-

1 Se dice de la substancia que es cosa á la que conviene ó se le debe el acto de ser no en otra cosa, *res cujus naturae debetur esse non in alio* (S. TH., Quodl. 2. 9, a. 11, ad. 5), y no *cosa que es*, porque el acto de ser no es predicado esencial sino de sólo Dios. « Como el *ens* », dice Santo Tomás, « no sea género, el acto de ser (uno de los principios constitutivos del *ens*) no puede ser esencia de la substancia... No es, pues, la definición de la substancia: *ens per se sine subjecto.*» (Sum. th., 3. p., a. 1, ad. 2.)

2 « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla alia re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit

sa, " lo que es en sí y por sí mismo se concibe, ó sea lo que para ser concebido no necesita que se conciba otra cosa de donde pueda proceder el concepto de substancia [1]."

198. *P.* ¿De qué vicio adolecen estas definiciones?

R. De incluirse en ellas la razón de independencia absoluta, ó aseidad *(a se)*, que sólo conviene á la substancia divina. Si sólo hubieran dicho sus autores, que en la sustancia no necesita la cosa para existir, ni para ser concebida, de la existencia ni del concepto de ninguna otra cosa como de *sujeto de inherencia*, habrían definido bien la substancia; mas habiendo dicho que no necesita *absolutamente* de ninguna otra, que sea causa de su sér, ó que puede ser pensada, excluída esta razón de dependencia, la definieron muy mal, y con tales definiciones aparejaron los caminos del panteísmo, que no ad-

Deo et illis *analoce*, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. » Princip. phil., pars. I, l. I.

1 «*Per substantiam intelligo id, quod* IN SE EST *et* PER SE CONCIPITUR; *hoc est, id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*» (Ethic., p. I, defin. 3). — No entendía, pues, Espinosa el *in se* y el *per se* en el sentido de negar la inherencia de la substancia á otra cosa, como á sujeto, sino en el de excluir la razón de causa de la de substancia, haciendo á la última absolutamente independiente, y confundiéndola con Dios, que es el error de los panteístas.

mite sino una sola substancia, á que los panteístas dan el nombre de *Dios*.

199. *P.* ¿Cómo definió Locke á la substancia?

R. Locke definió á la substancia " el conjunto de cualidades sensibles que coexisten unidas por un vínculo desconocido [1], „ alegando en favor de semejante concepto, puramente sensualista, que ni con la experiencia interna ni con la externa percibimos en las cosas sino las afecciones de ellas, pero no sujeto alguno que las sustente [2].

200. *P.* ¿Qué juicio deberemos formar de semejante definición?

R. Que es opuesta á la sana doctrina filosófica tocante al origen de la idea de substancia, y al valor objetivo ó realidad de esta idea.

201. *P.* ¿Qué origen tiene la idea de substancia?

1 *De l'entendement humaine*, lib. II, cap. 23. — Con esta definición conviene aquello del positivista Taine: « La substance est le tout, les qualités sont les parties. » *Les philosophes français*, chap. 7.

2 Del falso concepto de substancia de Locke dedujeron respectivamente el idealismo y el escepticismo Berkeley y Hume. Reid y Kant lo admitieron en parte, añadiendo el primero, que al concepto de substancia se llega por no sé qué instinto intelectual, y el segundo que lo crea el mismo entendimiento; doctrinas que agravaron en vez de remediar el escepticismo de Hume. Consúltese sobre este punto al ilustre PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa, Ideología*, cap. III.

R. La experiencia así interna como externa nos da á conocer la *multitud* y *variedad* de modificaciones que acaecen dentro y fuera de nosotros mismos; que estas modificaciones suelen *sucederse* unas á otras, y que hay algo en medio de ellas, modificado por ellas, que es *uno*, *idéntico* y *permanente:* por donde claramente echamos de ver, que á diferencia de tales modificaciones, el sujeto que las experimenta, existe *per se*, no adherido á ninguna otra cosa como á sujeto de inherencia. De esta manera se llega la mente á la noción de substancia, que luego aplica á todas las cosas á que conviene el ser de esa manera, siendo de notar, que juntamente con esa idea, es formado también el concepto de accidente.

202. *P.* ¿Con qué razones se prueba el valor objetivo del concepto de substancia?

R. Pruébase, primero, porque el entendimiento aprehende directamente la razón de substancia como algo que tiene sér en sí, bajo los accidentes que percibimos concretamente en los respectivos sujetos, así como aprehende la razón objetiva de ente, en que está contenida la de substancia, y de cuya realidad no puede dudarse sin caer en el escepticismo absoluto. Pruébase, lo segundo, por la misma razón objetiva de accidente,

la cual implica á la de substancia, pues dice inherencia á algún sujeto que no puede ser otro accidente, porque, si lo fuera, habría de procederse *in infinitum*, y esto es absurdo. Lo tercero se prueba por la experiencia interna y externa, en que se funda el entendimiento para concebir la razón objetiva de substancia.

203. *P.* ¿Qué se sigue de aquí contra la sentencia ó definición sensualista de Locke?

R. Que es completamente falsa, y aun podemos añadir contradictoria, pues al decir Locke, que ignoramos el vínculo que junta unas con otras á las cualidades en cuyo agregado pone él la razón de substancia, dá á entender que estas cualidades no se tienen á sí mismas, ni unas se tienen á otras (lo cual sería verdaderamente absurdo), pues hay algo además de ellas que las junta y compone; y el entender que se da este algo, aunque no se conociera más de él, bastaría para negar que la razón de substancia nos sea completamente desconocida.

204. *P.* ¿En qué se divide la substancia?

R. Según que está en la realidad ó en el entendimiento, divídese la substancia en *singular* y *universal*, ó sea en *prima* y *secunda*, entendiéndose por substancia prima el *individuo*, y por substancia *segunda* los gé-

neros y especies comprendidos debajo de la categoría de substancia. Atendido el modo de su perfección, divídese la substancia en *completa* é *incompleta;* y por razón de los diversos modos específicos, según los cuales es determinada la razón genérica de substancia, es ó *corpórea*, ó *material* ó *espiritual* [1], entre las cuales se contienen respectivamente las innumerables substancias finitas que difieren específicamente entre sí.

205. *P.* ¿Qué se entiende por substancia *completa*, y qué por substancia *incompleta?*

R. Se dice *completa* en razón de la *especie*, ó simplemente completa, la substancia que, no sólo existe *per se*, sino que además á la negación de existir *en* otra añade la de existir *con* otra substancia, como *hombre*, *piedra*, *ángel;* é *incompleta*, en la misma ra-

1 Entiéndese por substancia *corpórea* aquella en cuyo concepto se contiene de algún modo la extensión; y por substancia *material* no solamente se entiende la corpórea, sino la que está unida con sujeto corpóreo, formando con él un solo principio subjetivo de sus operaciones específicas, y dependiendo por este modo de él en el sér, y por consiguiente, en la operación, como el alma de la planta y la del animal, las cuales son y se llaman por esa razón materiales, aunque no sean materia, sino formas substanciales que vivifican la materia. Por el contrario, la substancia espiritual ó inmaterial es la substancia simple é independiente de la materia en cuanto á su operación específica, y por consiguiente, en cuanto á su sér; definición que comprende así á las substancias completas en el doble orden de la especie y de la substancialidad (Dios y los ángeles), como á las substancias incompletas en la especie, pero completas en el orden de la substancialidad (las almas racionales).

zón de *especie*, la que á la negación de ser *en* otra cosa añade el orden natural de ser *con* otra substancia para componer la naturaleza específica correspondiente, como el *alma humana*, que es substancia incompleta en razón de estar ordenada á juntarse con el *cuerpo* para constituir la naturaleza específica de *hombre*. — En razón de la *substancialidad*, se dicen también *completas* aquellas substancias que pueden ejercer por sí mismas, y de hecho ejercen, las operaciones específicas que les son propias con independencia intrínseca subjetiva de otra substancia, á que por ventura estén unidas, como las mismas almas racionales, que ejercitan los actos de entender y querer con independencia intrínseca de los órganos; y se dicen *incompletas*, según la misma razón de sustancialidad, las substancias que de tal suerte están unidas con otra, que no sólo hacen con ella un solo sér específico, sino también un solo principio subjetivo de operación específica, como el *alma de los brutos*, cuyas operaciones específicas son los actos sensitivos, en los cuales concurren los órganos en calidad de *coprincipios*, y no sólo por vía de simple ministerio, como en las operaciones intelectuales, propias y específicas del alma humana, la cual por esta razón es intrínse-

camente independiente del cuerpo, y, como tal substancia, completa en razón de substancialidad [1].

206. *P.* ¿A qué se da el nombre de *individuo*?

R. Llámase *individuo* al sér que de tal modo está determinado y restringido, que no puede ya dividirse por medio de diferencias en muchos seres tales como él es, existiendo por tanto indiviso en sí mismo, y dividido de todos los demás que existen ó pueden existir en la misma especie. Más brevemente: " Lo que en sí mismo es indiviso, y de las demás cosas está dividido con división última [2]. „

1 Bajo ese doble punto de vista de *especie* y de *substancialidad* trae el cardenal Zigliara la división de la substancia en *simple* y *compuesta*, entendiéndose por compuesta en razón de la especie la que consta de substancias incompletas, como *hombre, bruto, árbol;* y por simple, en razón de la *substancialidad*, la que no resulta de muchas substancias incompletas, sino por sí misma es substancia, ora completa, ora incompletamente, como el *alma humana* y el *ángel*.

2 Aristóteles definió al individuo: « Lo que no puede predicarse de muchas cosas, *id quod non est praedicabilis de multis.*» (De interp., c. v). Y á la verdad, es tal el conjunto de propiedades que en el individuo se hallan, que no puede darse el mismo conjunto en ninguna otra cosa. Llámase también *singular;* pero todavía entre *individuo* y *singular* media alguna diferencia: *singular* se dice el individuo en cuanto está debajo de lo universal, y es diverso de los demás individuos de la misma especie; e *individuo* según que en sí es indiviso, y no se puede dividir en otros individuos. Pedro, v. gr., se dice *singular*, en cuanto está debajo de *hombre*, y se dice *individuo* en razón de no dividirse en otros sujetos tales como él.

207. *P.* ¿A qué se da el nombre de *principio de individuación*, y qué principio es este?

R. Llámase *principio de individuación* á la raíz ó fundamento por el cual la substancia es constituída en su sér de individuo; ó lo que es lo mismo, á la razón de donde procede en cada substancia singular su unidad indivisible en muchas cosas, y dividida de cualquiera otra. Este principio en las substancias materiales, según la doctrina de Santo Tomás de Aquino, es la materia, no según que es indiferente para hallarse en este ó aquel individuo (*materia communis*), sino según que dice orden á la cantidad (*materia signata quantitate*), es decir, según que está, *hic et nunc*, bajo determinadas dimensiones [1]. En las substancias espirituales

1 La conexión entre la cantidad y la materia se echa de ver en que la primera afección y el primer accidente de las cosas materiales es la cantidad, la cual, entre los demás accidentes, tiene esta propiedad, que según que es cantidad, se hace individua, y es la raíz primera de la multiplicación de los individuos en la misma especie. Pero oigamos sobre este punto al Santo Doctor: « Habet hoc proprium quantitas dimensiva inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur: quod ideo est, quia positio quae est ordo partium in toto, in eius ratione includitur: est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quae sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum: et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subiectis, possunt autem apprehendi multae lineae, etiamsi secundum se considerantur: diversus

que son recibidas en la materia (las almas racionales), el principio por el cual son individuales, es el orden que dicen á los cuerpos con que se unen. Por el contrario, en las substancias meramente espirituales, los ángeles, por ejemplo, como estas substancias no son recibidas en materia alguna, y no pueden por consiguiente ser multiplicadas en tantos individuos cuantos son los que resultan de la materia según que dice orden á las dimensiones de la cantidad, no tienen fuera de sí principio alguno material por el cual sean individuos, ni se diferencian unas de otras por diferencias meramente numéricas, sino ellas por sí mismas se hacen individuas, y no se distinguen unas de otras con distinción simplemente numérica, sino específica, cual es la que existe entre formas ó naturalezas diferentes [1]. Por último, como

enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et quia quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur, quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum divisionem materiae, quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur: nam, remota quantitate, substantia omnis remanet indivisibilis » Contra Gent., lib. IV, c. 63.

1 De aquí la célebre sentencia de Santo Tomás de Aquino: « *Hoc est impossibile esse duos angelos unius speciei.* » (1 p. q. 50, a. 4, c.) El Emmo. Cardenal Pecci, en su luminoso y clásico comentario del tratado del Santo Doctor *De ente et essentia* (cap. V, pág. 99), para evidenciar esta sentencia, advierte ante todo que no se puede dar pluralidad sin distinción, ni distinción que no sea

el sér divino, en razón de su misma pureza ó perfección infinita, sin mezcla de no ser, no solamente no es recibido en materia, pero ni en esencia alguna que no sea su mismo sér purísimo y simplicísimo, es por esta misma razón uno é individuo [1].

ó formal ó material. Una figura geométrica, por ejemplo, no se distingue de otra sino por ser una de ellas esférica, y la otra triangular: y esta es distinción formal, que consiste en la misma razón de figura como figura; ó porque una de ellas está en una materia diversa de la otra, v. gr., una es de plata y otra de madera: y hé aquí la distinción material, que no distingue las figuras en razón de figura, pudiendo ser ambas esféricas ó triangulares, sino según la materia en que son recibidas. Si la figura, añade el sapientísimo Cardenal, hubiese de existir en sí misma *(stare per se)* fuera de toda materia, sería imposible encontrar dos triángulos ó dos esferas, porque no serían multiplicables sino por la distinción formal y, por consiguiente, específica. Otro ejemplo le sugiere el color. *Formalmente*, ó sea en razón de tal, divídese el color en *blanco, rojo*, etc.: y *materialmente*, se divide el blanco en *lácteo, níveo*, etcétera, según que es recibido en la leche ó en la nieve. La primera división es *específica*, y nos da dos especies de color: la segunda es *numérica*, y produce pluralidad de número, no de especie. Si la blancura subsistiese *per se*, separada de todo sujeto, sería imposible que se dieran muchas blancuras, porque no se dan muchas cosas sino *secundum quod sunt in pluribus substantiis*. (S. Th., l. c.) Aplicando ahora el discurso á las sustancias intelectuales separadas, fácil es entender, que pues no son recibidas en materia, ni á ella se ordenan, no pueden distinguirse con distinción material, sino se distinguen con distinción formal, ó sea de esencia, como un triángulo de un cuadrilátero. Esta doctrina la bosquejó en cierto modo Platón en sus ideas subsistentes por sí mismas, y la profesó Aristóteles, pues aunque este filósofo impugnó á su maestro, negando con razón la existencia de formas materiales sin materia —lo cual es en efecto contradictorio,— mas convino con él en no admitir pluralidad de formas separadas en una misma especie: *Quae sunt numero plura ea materiam habent*, dice 12 Metaph., tex. 49.

1 He aquí los puntos en que resume el sabio editor de los

LECCIÓN XX

CONTINUACIÓN DE LA ANTERIOR: QUÉ SEAN SUBSISTENCIA, SUPUESTO Y PERSONA.

208. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *subsistencia*?

Respuesta. Entiéndese por *subsistencia* el acto ó perfección por la cual existe la substancia completa, conviene á saber, la substancia que ni tiene su sér en otra cosa como en sujeto, ni lo tiene en otra cosa como en todo, del cual haga parte, sino el sér que tiene es de ella misma (*sui ipsius*), no lo comunica á ninguna otra cosa; y pues el obrar sigue al sér, tal substancia es el prin-

Opuscula philosophica et theologica de Santo Tomás de Aquino, el Padre Miguel de María, S. J., la doctrina del Santo Doctor acerca de la individuación de las substancias (los accidentes tienen su sér individual en las respectivas substancias): 1. Toda cosa según que tiene *sér*, así es también *individuo*. 2. La causa primera es su mismo *sér*, y por consiguiente, es su misma individuación, individuándose precisamente en razón de la pureza misma de su sér, que excluye de sí absolutamente al no ser. 3. Las substancias simples reciben el sér en la propia esencia, y son por tanto individuas en razón de su misma esencia ó simple forma. 4. Las substancias compuestas no reciben el sér meramente en la esencia, sino en el sujeto, que añade alguna cosa sobre la esencia, y así no son singulares por sí mismas, sino por razón de aquello por lo cual se hacen sujetos del sér. 5. La esencia se hace sujeto del acto de sér por la materia *signata*, esto es, considerada bajo ciertas dimensiones; y de aquí que tal materia sea el principio de individuación en las cosas corpóreas.

cipio de sus actos, los cuales se le atribuyen á ella propiamente [1]. Más brevemente: la subsistencia es aquella perfección por la cual la naturaleza, en toda substancia individua, es *sui ipsius*, y no de otra substancia [2].

209. *P.* ¿Y qué se entiende por *supuesto?*

R. Llámase *supuesto* á la misma subsistencia tomada en concreto. Defínese, por tanto, el supuesto: " Substancia individua y completa que incomunicablemente subsis-

1 « *Actiones*, dice Santo Tomás, *sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium.* » « *non enim proprie dicitur, quod manus percutiat, sed homo per manum.* » S. Th., 2. 2. q. 58. a. 2.

2 « ... *subsistentiam*, dice Goudin, *esse, quâ fit, ut natura fit sui ipsius, et non alterius.* » — A esa breve definición reduce el mismo autor esta otra, más extensa é inteligible, que trae en el mismo capítulo: « *Subsistentia*, dice, *est actualitas, quâ natura ita sustentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum et operandum.* » Llámala *actualitas* para denotar que es *perfección*, y como perfección algo positivo, que se junta á la naturaleza individua; y añade todo lo demás por vía de diferencia, que determina el género *perfección*. Esta diferencia consiste en que la naturaleza subsistente sea de ella misma *(sui ipsius, vel sui juris)*, es decir, en sí misma sustentada, y terminada de suerte que no tenga necesidad de comunicarse á otra para ser y obrar; porque si termina en algo que no sea propio de ella, y que le sirva como de complemento, no será naturaleza subsistente, al modo como las partes en que puede dividirse una línea, no son propiamente líneas, mientras que, por efecto de la división, no estén terminadas de suerte que el término de cada una de ellas no sea principio de otra ni comunique su sér con otra; sólo después de hecha la división de una línea, las partes de ella son verdaderas líneas, porque su sér es de ellas mismas, teniendo en este caso un término propio, que de tal modo es propio, que no pertenece á ninguna otra línea.

te. „ Si el supuesto está dotado de inteligencia, recibe el nombre de *persona.*

210. *P.* ¿Cuál fué la definición de persona que dió Boecio?

R. La definición de Boecio es: " Substancia individua de naturaleza racional, *individua substantia rationalis naturae.* „

211. *P.* ¿No consiste acaso el sér de persona en la conciencia que la naturaleza tiene de sí [1]?

1 Tal fué la opinión de Locke. Descartes, por su parte, preparó los caminos á este error, diciendo que «*nous sommes par cela seul, que nous pensons* (Les principes de la philosoph., 1.ª p., 55. 8),» y reduciendo al pensamiento la esencia del alma, en la que hizo consistir la persona. Kant fué más adelante; pues á sus ojos la persona, ó como él dice, el *yo*, no es otra cosa sino la conciencia que el alma tiene de sí, ó sea el pensamiento en cuanto percibe otro pensamiento. Estableció por esta razón Kant dos *yoes*, uno *puro*, que consiste en la conciencia de las solas formas *a priori*, y otro *empírico*, que consiste en la conciencia de las mismas formas en cuanto á sus aplicaciones á los fenómenos naturales. En Italia Rosmini participó de los errores de Kant, definiendo al yo, ó sea á la persona, del modo siguiente: «*L'io è un principio attivo in una data natura, in quanto ha coscienza di se stesso e ne pronuncia l'atto* (Psicol., t. I, defin. XIII, 55. 35)». Finalmente, en Alemania Gunther incurrió en el propio error, diciendo no ser otra cosa la personalidad que la conciencia de sí, «*ist Persönlichkeit etwas anderes als Selbstbewusstsein*, etc. «En toda persona, añade, se da esencia y forma: aquélla es en sí el ser; ésta es el pensamiento del mismo sér, cuando tiene por objeto (zum Inhalte) al sér, y es por esta causa ciencia de sí ó conciencia de sí mismo.» (Ap. Limburg, obra citada). » Véase contra tales errores á Liberatore, en su *Composto humano*, cap. 1, *dell'unità del composto humano;* y al mismo Limburgo, quien inserta un lugar de las letras de Pío IX al cardenal de Geissel (15 de junio de 1857), en que se reprueban los errores de Gunther; y además refuta la opinión de los Kantianos, que hacen consistir la personalidad en

R. No; porque bajo el nombre de *persona*, se entiende el modo especial y más noble de subsistir que tienen las substancias cuya naturaleza es racional, sobre las que son simplemente individuas, ó meros supuestos: de donde se sigue, que aquellas substancias tengan conciencia de sí y de sus operaciones, mas no que esta conciencia sea lo que constituya su personalidad. Esta conclusión se confirma considerando, que si la conciencia constituyera la personalidad, durante aquellos estados en que no tenemos conciencia de nuestros actos, dejaríamos de ser personas; y que el alma, separada del cuerpo (pues también entonces tiene conciencia de sí y de sus actos), sería verdaderamente persona, contra lo que exige la razón de personalidad, es á saber, que la substancia sea completa, y no parte de otra substancia, como lo es el alma del compuesto humano.

212. *P.* ¿Consiste acaso la identidad de la persona en la conciencia de las propias acciones, y en la memoria?

la libertad humana, observando contra tamaño error que aunque á la persona como tal pertenezca el tener dominio de sus actos, pero este dominio es consecuencia y no principio de la personalidad, y no debe confundirse con la libertad desenfrenada que proclaman estos sectarios, y en la cual cifran toda la dignidad de la naturaleza racional.

R. Tal han creído algunos, siguiendo á Locke; pero esta opinión es errónea, pues aunque así la conciencia como la memoria, nos testifican de la identidad de nuestra persona, la primera, percibiendo un sujeto siempre uno, y siempre el mismo en medio de la pluralidad y diversidad de los accidentes que en él sobrevienen y se suceden; y la segunda, suponiendo esa misma identidad, sin la cual sería imposible ningún recuerdo; pero esto mismo prueba que la identidad personal es primero, con prioridad al menos de naturaleza, que los actos de dichas facultades. De otra suerte, la identidad de la persona sufriría interrupción durante el sueño, en el deliquio, etc.; la persona conservaría y perdería su identidad acordándose de ciertas cosas pasadas, mientras se olvidara de otras, y se mudaría á cada paso con la mudanza que sobreviene en la conciencia con el olvido de fenómenos pasados y la producción de fenómenos nuevos.

213. *P.* ¿Es la subsistencia alguna cosa positiva, distinta de la esencia, en la substancia individua y completa [1], ó es mera ne-

1 Sea el que quiera el juicio que se forme sobre si los filósofos paganos conocieron ó no esta cuestión, es indispurable que ella surgió con motivo del sagrado misterio de la Encarnación. Enseñanos la fe en este misterio, que Jesucristo es verdadero Dios y

gación de comunicabilidad de una substancia á otra, ora como substancia segunda ó universal á las substancias primeras ó individuas, ora como parte á algún todo, ora como naturaleza asumida por otra persona de más excelente naturaleza?

R. Antes de exponer las dos sentencias contrarias, y probables ambas, en que se han dividido y todavía se dividen los doctores acerca de este punto, conviene recordar, para su más clara inteligencia, que en la substancia individua-hipostática [1], que lleva

juntamente hombre verdadero, pero que la naturaleza humana en Jesucristo no es hipóstasis ó persona, pues fué asumida en la persona divina, no subsistiendo, por consiguiente, *per se*, pues fué elevada á la comunión del mismo sér con el verbo divino asumente, tomando así la razón como de parte. Ahora bien, como la razón de hipóstasis, y todavía más la de persona (la cual añade á la de hipóstasis la excelencia consiguiente á la naturaleza racional), pertenezca á la perfección del hombre, no tardó en surgir la cuestión sobre cómo, no siendo persona en Cristo la naturaleza humana, sea ésta no obstante hombre perfecto. De aquí la cuestión sobre si la substancia ó naturaleza singular se distinga ó no de la hipóstasis, cuestión acerca de la cual están divididos los autores, como después se dirá. Unos y otros explican muy bien el misterio; pero los que niegan tal distinción, reconocen en la naturaleza humana asumida por el Verbo la misma realidad que tiene en los demás hombres, y los que admiten esta distinción, poniendo en la razón de hipóstasis algo positivo que no está en la *naturaleza*, lo explican muy bien diciendo que la Personalidad del Verbo suple con infinita ventaja en Jesucristo á la personalidad humana. En ambos casos no falta la razón de hipóstasis á aquella naturaleza «*defectu ad imperfectius, sed profectu ad perfectius,*» pues «*conjunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget.*» S. Th., 3, p. q. 2, a. 5.

1 La palabra griega *hypostasis* (ὑπόστασις) en su acepción

también el nombre de *supuesto*, debe considerarse: 1. la propia esencia singular ó individua; 2. las notas individuales que hay en ella, v. gr., los accidentes de *tiempo*, *lugar*, *acción*, *pasión*, etc., emanados de la substancia; y 3. el mismo modo de estar sustentada y fija, separadamente de las demás. Ahora bien; para unos este modo con que la esencia singular é individua tiene consistencia en sí misma, separada de las demás, es real y positivo, conviene á saber, término y complemento suyo en la línea de substancia, por el cual es constituída en el sér de supuesto, se hace capaz de existir, de obrar y de padecer, y se distingue realmente de dicha esencia; y según otros, la razón formal de supuesto es algo negativo, que consiste en la exclusión de comunión substantiva de

más común — pues ha tenido otras varias entre los Padres y demás escritores de la Iglesia — significa lo mismo que supuesto, conviene á saber, una substancia completa en sí y *sui juris*. Conviene, pues, la hipóstasis con la persona en ser supuesto; pero mientras que así el supuesto como la hipóstasis se predican de toda cosa que subsiste *per se* incomunicablemente, la razón de *persona* sólo conviene y se atribuye á la naturaleza *intelectual*, individua, completa. «*Sicut ergo hoc nomen hypostasis secundum graecos, vel substantia prima secundum latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae: ita hoc nomen persona est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum, quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua ad ostendendum vero, quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae.*» S. Th., Qq. disp. Pot. q. 9. a. 2.

una substancia con otra, subsistiendo en sí misma la cosa con separación de las demás; la cual razón, añaden, pierde una substancia si se le quita ese modo de subsistir con separación de cualquiera otra.

214. *P.* ¿Qué debemos pensar de esas dos sentencias?

R. Que entrambas son probables, y la segunda más difícil de entender que la primera, aunque más conforme, en sentir al menos de uno de nuestros primeros filósofos, con el modo de hablar de los santos cuando tratan del Misterio de la Encarnación [1].

LECCIÓN XXI

DEL ACCIDENTE EN GENERAL [2].

215. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *accidente?*

Respuesta. Por *accidente* se entiende la

1 «Utraque sententia suam probabilitatem habeat; sed prima, etsi intellectu difficilior, modo tamen loquendi Sanctorum, cum de mysterio Incarnationis agunt, apparet esse conformior.» Liberatore, *Elem. phil.*, vol. II, Ontol. lib. II, sect. II, cap. II, pág. 194. Este mismo autor hácia el fin del mismo capítulo expone con admirable rigor y exactitud en forma de compendio la doctrina de Santo Tomás de Aquino acerca de toda esta materia.

2 El accidente de que aquí se trata, no es ninguno de los cinco predicables que llevan ese nombre, y del cual tratamos en la Lógica, sino el accidente *predicamental* ú *ontológico*, que se contra-

cosa á que conviene existir en otra, como en sujeto [1].

216. *P.* El sér del accidente ¿es realmente distinto del sér de la substancia?

R. La distinción real entre el sér de las substancias y el de los accidentes es una verdad de sentido común, pues no hay nadie que, dentro y fuera de sí, en todas las cosas que le rodean, no distinga los innumerables modos, estados y mudanzas que en ellas se suceden, advirtiendo en cada caso, que el sujeto de estas mudanzas es *uno*, *idéntico*, *permanente*, y que ellas son *muchas*, *diversas*, *sucesivas*, las cuales sobrevienen y añaden su propio sér al respectivo sujeto, sin el cual no se dan, mientras que el sujeto que las recibe, puede estar sin ellas, conservando su sér cuando las pierde. Esta misma verdad se demuestra con razones tomadas, primero, del concepto mismo de mudanza, que carecería de razón si los

pone á la substancia y se sigue á la naturaleza de la cosa, extendiéndose á todo lo que no es substancia.

[1] Así como hablando de la substancia, dijimos que no es buena definición de ella decir «lo que existe ó puede existir *per se* sin sujeto,» así advertimos acerca del accidente que no debe definirse «lo que tiene sér en sujeto;» y como entonces notamos que, según Santo Tomás, lo que debe decirse de la substancia es que «á la esencia de la substancia compete tener sér no en sujeto, así advertimos ahora que «á la esencia del accidente compete tener sér ó existir en sujeto.» *Sum. theol.*, 3. p., q. 77, a. 1, ad 2.

accidentes careciesen de sér propio, distinto del de la substancia; segundo, de la verdadera eficiencia de las causas segundas; y tercero, porque, negada semejante distinción, daríase en la locura de negar que los actos vitales que con tanta variedad se suceden en nosotros, son una misma cosa con la substancia del alma [1], y habría de decirse contra la verdad de la Sagrada Teología, que la fe, la esperanza y la caridad, y los demás accidentes sobrenaturales, son cosas indistintas de la propia substancia del alma.

217. *P.* ¿En qué sentido se dice que el accidente carece de propio sér, ó que es "*ens entis*, sér del ente [2]?"

R. Dícese del accidente, que no tiene propio sér, ó que su sér pertenece al sér de la substancia [3], no porque no sea verdadera

1 « Quidquid dicatur de potentiis animae, tamen *nullus unquam opinatus est nisi insanus* quod habitus et actus animae sint ipsa ejus essentia. » S. TH., De espirit. creat., a. 11, ad 1.

2 « Illud proprie dicitur esse, quod in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed *eo* aliquid *est*, et hac ratione *ens* dicitur, sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in 7 metaph. (text. 2, et 3), quod accidens dicitur magis *entis* quam *ens*. » S. TH., I. p. q. 77, a. 1, ad 2.

3 Santo Tomás define también al accidente: « Quod est *extra substantiam rei*, ad rem ipsam *pertinens* » (1. 2. q. 7. a. 1); y en otro lugar añade, que « quocumque modo significatur accidens, habet *dependentiam a subjecto* secundum suam rationem (1. 2. q. 53, a. 2, ad 3). »

entidad, distinta, aunque dependiente, de la substancia, sino porque su sér es *inherente* á la substancia, con la cual hace el accidente un solo compuesto, á quien actúa primeramente, y de por sí, el sér del accidente. Así cuando decimos *blanco*, refiriéndonos á este ó aquel *hombre*, el acto de sér que conviene á la cualidad ó accidente, significado por esa palabra, no se predica de la misma cualidad en abstracto, sino se dice del sujeto en cuanto posee la *blancura*.

218. *P.* ¿En qué suelen dividirse los accidentes?

R. Tomando la palabra *accidente* en sentido latísimo, según que comprende las nueve categorías de Aristóteles, que están fuera de la de substancia, divídese el accidente en *intrínseco*, que modifica intrínsecamente á la substancia, como *blanco*, *virtuoso;* y *extrínseco,* que denomina á la substancia por otra cosa que tiene relación con ella, como *ligado, conocido, amado*. El intrínseco se divide á su vez en *absoluto* y *respectivo*, según que afecta á la substancia ó en sí misma, ya en razón de la materia, y tenemos la *cantidad*, ya en razón de la forma, y se tiene la *cualidad;* ó comparada con otra, según la categoría de *relación*. Por último, el accidente *absoluto* se divide en *físico* y *mo-*

dal [1]: el primero afecta realmente á la substancia, v. gr., la *cantidad*, el *color*, el *sabor;* el segundo consiste en la mera determinación de la substancia [2]. Este último es absolutamente inseparable de la substancia; el primero puede existir separado de ella.

219. *P.* ¿Pueden, en efecto, existir los accidentes físicos sin actual inherencia en la substancia?

R. Por virtud divina pueden, sin duda alguna, existir de esta manera; porque Dios

1 Esta distinción no fué conocida de los antiguos, quienes bajo las palabras *accidente* y *forma accidental* comprendían todos los actos verdaderos y reales no contenidos en la categoría de substancia. Difícil es á la verdad, por no decir imposible, definir el accidente real que llaman *modo*, de forma que no entre en la definición el accidente físico. Suele definirse, en efecto, aquel accidente, diciéndose que es el que no puede absolutamente existir quitado el sujeto en que tiene sér, v. gr., el movimiento: pero ¿quién puede dudar que el movimiento, así como otros muchos accidentes, como los actos vitales y los hábitos infusos, son verdaderos accidentes, pues tienen propio sér distinto de la substancia? Véase sobre este punto la obra de SCHIFFINI, *Philosophia prima*, disp. III, sect. IV.

2 Sanseverino llama *accidentes modales* á los modos según los cuales afectan á la substancia los accidentes absolutos, v. gr., el movimiento es un accidente absoluto, y la velocidad del movimiento un accidente modal; el calor accidente absoluto, y la intensidad del calor accidente modal. Pero esa definición contiene únicamente los modos que llaman metafísicos, que realmente no se distinguen de la cosa: hay otros modos que son propiamente reales, que afectan á la substancia, como la ubicación, la figura, el suceder en este ó aquel tiempo. Véase á J. VAN DER AA, S. J., *Ontologia*, prop. 43.

puede hacer todo lo que no implica contradicción, y tal modo de existir no es intrínsecamente imposible [1].

220. *P.* ¿Cómo se prueba esta verdad?

R. Que los accidentes físicos pueden existir sin actual inherencia en la substancia [2], se echa de ver reflexionando que en la esencia ó definición del accidente, no se dice que exista actualmente en algún sujeto, sino que se le debe ser en otra cosa, ó que él pide ó exige ser en otra cosa; y pues esta exigencia continúa mientras el accidente se halla separado de la substancia, esta separación ó no inherencia actual nada dice contra la esencia del accidente [3].

1 Otra razón trae á este propósito Santo Tomás, y es, que «como el efecto dependa de la causa primera más que de la segunda, Dios, que es la causa primera, así de la substancia como del accidente, puede con su infinita virtud *conservar* al accidente *en el sér*, removida la substancia, mediante la cual era conservado en el sér como por propia causa.» P. 3, q. 77, a. 1.

2 Y puede añadirse, que de hecho y verdaderamente existen en el Sacramento de la Eucaristía: porque en el acto de la consagración la substancia del pan se convierte en el cuerpo, y la substancia del vino en la sangre de Jesucristo, quedando allí los accidentes ó especies del pan y del vino mantenidos por virtud divina, separados de las substancias en que existían antes de la consagración, y sin inherencia alguna al cuerpo ni á la sangre de Cristo. Puede decirse, sin errar en la fe, que de esas especies sólo la *cantidad* queda sin sujeto, y que las otras cualidades (*color*, *olor*, *sabor*, etc.) tienen por sujeto á la cantidad; pero lo más probable es, que estas otras cualidades físicas pueden estar sin inherencia alguna.

3 «Comparatio accidentis ad subjectum secundum aptitudinem

221. *P.* ¿Qué dificultades han solido oponerse contra esta conclusión?

R. Contra esta conclusión háse dicho, primero, que si los accidentes no existieran en la substancia, existirían *per se*, y en este caso no serían accidentes, sino substancias; segundo, que todo accidente es relativo, y lo relativo no puede estar sin lo absoluto; tercero, que en el caso de ser el accidente sustentado por Dios, el mismo Dios sería sujeto de accidentes, y los accidentes entonces tendrían inherencia actual en la substancia divina, todo lo cual es absurdo; y cuarto, que hay muchos accidentes cuya existencia separada evidentemente repugna, como los *actos vitales*, la *figura*.

222. *P.* ¿Cómo se desatan tales dificultades?

R. La primera se resuelve diciendo, que entre existir los accidentes en la substancia, y existir *per se*, está el existir con exigencia de natural dependencia de la substancia, la cual sea suplida sobrenaturalmente. La segunda, que aunque el accidente se diga relativo en cuando incluye necesaria dependencia, y así, basta que sea sostenido por virtud

(*exigentiam*) est essentialis, et haec nunquam privatur ab accidente.» S. Bonav. In 4, dist. 12, p. 1. a. 1. 1, q. 1 resol.

divina, para salvar esa dependencia, pero no es mera relación ó respecto de una cosa á otra, pues además tiene el accidente su entidad propia. A la tercera decimos, que el ser sustentados los accidentes por la virtud de Dios, separados de la substancia, no supone de modo alguno que estén en Dios como en sujeto, sino que de Dios reciben, mediante la potencia obediencial que hay en ellos, un modo sobrenatural de existir sin inherencia actual en ninguna substancia. Por último, contra la cuarta objeción decimos, que hay accidentes físicos inseparables de la substancia, cómo son los actos inmanentes ó vitales; pero la excepción no destruye la regla, y en estos mismos accidentes hay que distinguir lo que tienen de común con los demás, que son separables, y lo que es peculiar de ellos, porque sólo bajo esta razón particular exigen inherencia actual en la respectiva substancia.

LECCIÓN XXII

DE LA CANTIDAD.

223. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *cantidad?*

Respuesta. La *cantidad*, ontológicamente considerada, es el accidente por el cual está distribuída en partes la substancia material [1], y ésta se denomina *cuanta*; ó lo que es lo mismo, la extensión de las partes en orden á sí mismas, ó la distribución en varias partes, cada una de las cuales está fuera de las otras.

224. *P.* ¿Qué otros efectos causa formalmente la cantidad en la substancia á que está inherente?

R. Los otros efectos de la cantidad, además de la distribución en partes, son: 1.° la *extensión en orden al lugar*, ó sea la ocupación de algún lugar determinado; 2.° la *impenetrabilidad*, á causa de la cual no puede la substancia estar con otra en el mismo idéntico lugar; 3.° la *divisibilidad* en partes, cada una de las cuales permanece bajo el mismo respecto en que se divide el todo, v. gr., dividido un todo largo, las partes son largas; dividido un sólido, cada una de las partes son también sólidas; 4.° la *mensurabilidad*, que nos permite reducir á número la cantidad de las cosas sensibles comparándola con alguna otra que se adopta por me-

1 « *Accidens extensivum seu distributivum substantiae in varias partes integrantes.* » Esta definición de la cantidad sacóla Goudin del opúsculo 48 de Santo Tomás de Aquino.

dida. Ninguna de estas propiedades pertenece á la esencia de la cantidad, antes proceden todas ellas de la extensión, como de su raíz. Primero es, en efecto, tener la cosa partes, que ocupar lugar y excluir de él á las demás substancias materiales, y que poder ser dividida y mensurada; y precisamente porque tal substancia tiene partes dispuestas en orden á sí, puede decirse de ella que posee estas propiedades.

225. *P.* ¿Se distingue realmente la cantidad de la substancia?

R. La cantidad, dijo Aristóteles, no es la substancia, *quantitas non est substantia;* y San Agustín añadió, que los cuerpos no se dice que sean grandes porque son cuerpos, *corpus non eo est magnum quo corpus est.* La razón es, que la substancia da á las cosas el sér *simpliciter*, pues de todo lo que es substancia, se dice simple ó absolutamente, que es; mas la cantidad no dá á la cosa sino sér *secundum quid*, no pudiéndose decir por causa de ella de la cosa, que *es* simplemente, sino que es *cuanta*, que tiene tal ó cual magnitud. Además, si, como pensó Descartes, la extensión fuera la esencia de la substancia material, las varias especies de extensión constituirían otras tantas especies de substancias, siendo, por consiguiente, la

línea, la *superficie* y el *sólido* otras tantas especies de substancias [1].

226. *P.* ¿Qué propiedades tiene la cantidad?

R. Tres son las propiedades de la cantidad: 1.ª no tener contrario propiamente dicho, porque lo grande y lo pequeño son términos relativos, pero no contrarios, antes pueden hallarse en un mismo sujeto con relación á cosas diversas, como el *hombre*, v. gr., que es *grande* respecto de una *hormiga*, y *pequeño* en comparación del *elefante*; 2.ª no admitir grados de intensión ni remisión, esto es, no ser capaz de más ni de menos intensiva ó esencialmente, y así, según esta razón, tan cantidad es la de la hormiga como la del elefante; y 3.ª que en razón de la cantidad las cosas mensurables son iguales ó desiguales, según el respecto que dicen á la unidad de medida.

227. *P.* ¿En qué se divide la cantidad?

R. La cantidad, incluyéndose en ella la multitud, se divide en *continua* y *discreta*. Cantidad *continua* es aquella cuyas partes

1 Bien se echa de ver, por lo que se dice en el texto, que la razón esencial de la cantidad, en cuanto es verdadero accidente, distinto de la substancia, sólo se halla en la cantidad continua: pues la discreta, añadiremos con Suárez, es sólo multitud de cantidades ó cosas cuantas. Ap. Limburgo, *Quæst. met.*

están unidas y trabadas unas con otras por algún término común, el cual no es propiedad de las partes ligadas por él, sino es fin de la primera y principio de la siguiente, v. gr., la *línea*, y en general cualquiera dimensión ó magnitud [1]. La *discreta*, por el contrario, es aquella cuyas partes no tienen vínculo alguno que las una entre sí, sino cada una de ellas está separada de las demás, v. gr., un número ó una multitud cualquiera [2].

228. *P.* ¿En qué se divide la cantidad continua?

R. La cantidad *continua* se divide en *per-*

1 «Cuyas partes, dicen los Conimbricenses hablando de la cantidad continua, están unidas por un término común, *eodem communi termino copulantur.*» Más brevemente definió Aristóteles al continuo, «*quorum extrema sunt unum*,» para cuya inteligencia conviene advertir, que así como la *división actual* de la materia corporal hace dos cuerpos, así la *divisibilidad potencial* hace dos partes de un solo cuerpo. Aquella división supone á esta divisibilidad, y aquella distinción perfecta entre los dos cuerpos en que se ha dividido alguno de ellos, supone la distinción imperfecta de las dos partes que implicaba la divisibilidad, pues á no existir estas dos partes, distintas, aunque imperfectamente, una de otra, no serían posibles la división actual y la distinción perfecta de ellas. Ahora, ¿en qué consiste que antes de la división actual las partes divisibles son distintas sólo con distinción imperfecta? Eso consiste en que la extremidad de ambas es una idéntica extremidad, *quorum extrema sunt unum*, á diferencia de lo que acontece allí donde no hay *continuidad*, sino *contigüidad*, que entonces los extremos de las cosas contiguas no decimos que son *uno*, sino que *se tocan* ó están *juntos*, *quorum extrema sunt simul*.

2 *Cujus partes suo quaevis termino sunt circumscripta*, ó lo que es lo mismo, *cujus partes communi vinculo non junguntur*.

manente, que es la extensión en partes que existen á la vez *(simul)*; y *sucesiva* (propiamente no es esta cantidad) ó extensión de partes que existen unas en pos de otras *(deinceps)*. Esta última se divide en *tiempo*, ó sucesión *continua* del movimiento; y *oración*, tomada esta palabra en la acepción de cualquiera voz ó sonido de instrumento, con tal que conste de partes ó sonidos que se sucedan unos á otros.

229. *P.* ¿De qué partes consta la cantidad permanente ó extensiva?

R. La cantidad continua permanente consta de tres dimensiones: *longitud*, *latitud* y *profundidad*. Las tres se nos ofrecen siempre unidas en las substancias corpóreas á que pertenecen; mas podemos considerar la longitud sin la latitud y sin la profundidad, y entonces concebimos la *línea*; ó la longitud y la latitud sin la profundidad, y así nos representamos la *superficie*. También podemos considerar unidas las tres dimensiones con abstracción de toda materia sensible, y formar así la idea de *cuerpo matemático*, que es un ente de razón, aunque con fundamento en la realidad [1].

1 De tales dimensiones de la extensión debe distinguirse el *punto*, que siendo como es indivisible, liga entre sí unas con otras las partes del continuo. Este no puede ser concebido sin términos

230. *P.* ¿A qué otra cosa fuera de las dichas se da también el nombre de cantidad?

R. En sentido metafórico se da el nombre de *cantidad*, no ya *dimensiva*, sino *virtual*, á la mayor ó menor perfección de las substancias espirituales, considerada en orden á su naturaleza, ó á su duración, ó á su fuerza ó actividad. En tales substancias aquello se dice mayor, que es más excelente: *in his quae non mole magna sunt*, dice acertadamente San Agustín, *hoc est majus esse, quod est melius esse.*

LECCIÓN XXIII

DE LA CUALIDAD

231. *Pregunta.* ¿Qué es *cualidad*?

Respuesta. *Cualidad*, según Santo Tomás de Aquino, es "la determinación de la substancia á algún sér accidental, conforme

indivisibles ó puntos, los cuales tienen verdadera entidad distinta, lógicamente al menos, de las partes cuyos extremos unifican; pero sería grave error pensar que de tales puntos se compone la cantidad continua: de puntos inextensos es imposible que resulte lo extenso. Si tales puntos se tocaren entre sí, tocarían por completo, y no en parte, pues carecen de partes, y se confundirían, por consiguiente, en un solo punto indivisible.

á alguna medida [1]. „ Pero como el Santo Doctor no propusiera en esta sentencia una definición *ex profeso* de la cualidad, puede darse ésta de Alberto Magno, diciendo que es " el accidente que completa y perfecciona á la substancia, así en el ser como en el obrar [2]. „

232. *P.* ¿En qué se distingue la cualidad de las demás categorías?

R. De la substancia se distingue con la distinción que media entre ella y el predicamento de accidente; de la relación y de los otros seis predicamentos relativos se distingue en que éstos no se dicen absolutamente y *per se* de la substancia, sino por comparación con otras cosas; y de la cantidad, porque ésta no hace á la substancia otra de lo que era, como la cualidad [3], y aun su mismo oficio de extender la substancia no lo

1 « Propria qualitas importat quendam *modum* substantiae. modus autem est, ut dicit Augustinus (4 *De Gen. ad litt.* c. 3), *quem mensura praefigit*, unde oportet quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo, sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae: ita id secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in 5. *Metaph.* » S. Th., 1. 2.ae, q. 49, a. 2.

2 « Accidens complens ac perficiens substantiam tam in existendo quam in operando. » *Praed.*, c. 1.

3 Puede verse la explicación de este punto en mi *Lógica*, p. 1, cap. 1, art. III, pág. 116.

hace según cierta medida sino mediante la cualidad, v. gr., la *figura*, que es una de sus especies.

233. *P.* ¿Cuáles son las especies en que se divide la cualidad?

R. Cuatro son las especies de este accidente, á saber: *hábito y disposición*, *potencia é impotencia*, *pasión y cualidad posible*, *forma y figura*. Las dos primeras se refieren al sujeto, en cuanto tiene sér; y las dos últimas en cuanto es principio de operación.

234. *P.* ¿Qué se entiende por hábito, y qué por disposición?

R. El *hábito* es una cualidad que difícilmente desaparece ó es removida del sujeto, según la cual se há este bien ó mal en orden á su naturaleza y á la operación y fin de ella [1]. Esta misma cualidad se llama *disposi-*

1 *Qualitas difficile mobilis, secundum quam res bene vel male se habet in ordine ad suam naturam, et ad operationem et finem ejus* (S. Th., *Sum.* 1. 2, q. 49, a. 2). Según esta definición, el hábito parece referirse, no sólo á la acción, sino al sér ó naturaleza del sujeto; mas es de advertir con el mismo Santo Doctor, que la naturaleza de la cosa, que es fin de la generación, se ordena á otro fin, que es ó la operación, ó algo á que se llega por medio de la operación. Así que el hábito, no sólo envuelve orden á la misma naturaleza de la cosa, sino *consiguientemente* á la operación, en cuanto ésta es fin de la naturaleza ó conducente al fin (q. c.). Por estas últimas palabras se echa de ver que la perfección de la cosa consiste en la operación. «La operación, dice en otro lugar Santo Tomás, es el fin del operante, como quiera que toda cosa sea, según el filósofo, por razón de su operación como por su fin próximo (*De virt.*, q. 1, a. 1, c.).» Considerado, pues, el hábito

ción, cuando fácilmente desaparece del sujeto. Aristóteles dió de la disposición y del hábito una definición común, diciendo que son cualidades que determinan el sujeto á haberse bien ó mal, *qualitates determinantes subjectum ad bene vel male se habendum*.

235. *P.* ¿Qué condiciones se requieren para que alguna cosa sea capaz de hábitos?

R. Tres cosas se requieren para que alguna cosa sea capaz de hábitos: primera, que se halle de algún modo en potencia respecto de aquello para lo cual dispone el hábito, v. gr., el *entendimiento* está en potencia respecto á las *conclusiones*, para cuyo conocimiento le dispone la *ciencia*; segunda, que la cosa no esté determinada á una sola operación, porque en este caso la ejecutará naturalmente sin necesidad del hábito, como acaece en los animales, que hacen instintivamente aquellas obras á que están respectivamente inclinados; y tercera, que concurran muchos principios para disponer

en orden solamente á la operación, por modo próximo ó remoto, el mismo angélico Doctor le definió diciendo, que es «cualidad difícil de ser removida, mediante la cual obra alguno con facilidad y deleite (3, p. q. 69, a. 4)» y la describe, diciendo que «el hábito, según la propiedad de su nombre, significa cierta cualidad que es principio del acto, la cual informa y perfecciona á la potencia, y así, tomado propiamente, se allega ó sobreviene á la potencia como la perfección á lo perfectible (In 2. dist. 24, qu. 1, a. 1)».

al sujeto á una de aquellas cosas respecto de las cuales está en potencia, los cuales se pueden conmensurar de varios modos. Según esto, se llaman *disposiciones* ó *hábitos* la *salud*, la *hermosura* y otras cualidades á este tenor, que envuelven cierta conmensuración de muchas cosas que pueden ser conmensuradas de diversos modos.

236. *P.* ¿Qué especies ó maneras de hábitos suelen distinguirse?

R. Atendiendo á los principios activos de donde los hábitos proceden, divídense éstos en *naturales*, *adquiridos* é *infusos;* si se mira á la naturaleza de ellos, en *buenos* ó *malos;* y, por último, en consideracion á la diferencia específica de los objetos á que respectivamente se ordenan, divídense conforme á las diversas razones formales de lo que puede ser conocido y apetecido.

237. *P.* ¿De qué modo son definidas la *potencia* y la *impotencia*?

R. La potencia se define diciendo, que es el principio *quo* [1] próximo, ordenado por la

[1] Llámase *principium quo* para significar que *con* ella obra el sujeto á quien se atribuye la operacion (*actiones sunt suppositorum*), el cual es llamado *principium quod*, principio agente, ó *que* obra. Añádese *próximo*, porque el sujeto hace la operación, no sólo con la virtud propia de la respectiva potencia, v. gr., el *acto de ver* con el *sentido de la vista*, sino con la naturaleza ó esencia del propio sujeto, de la cual emana la potencia, y á la cual

naturaleza para obrar primeramente y *per se*. Esta especie de cualidad comprende, no sólo á la virtud natural de obrar, sino á la de resistir, conservando el nombre de *potencia* cuando es fuerte y vigorosa, y obra fácilmente y padece con dificultad; y trocándolo por el de *impotencia* si es lánguida y débil, y obra con dificultad, y fácilmente padece.

238. *P.* ¿Qué se entiende por *pasion* y *cualidad pasible*?

R. La palabra *pasion*, demás de significar otro predicamento especial, conviene á saber, la recepción de alguna forma que actualmente se hace en sujeto preexistente, se usa en el sentido de *cualidad* procedente de pasión, según se echa de ver en las cosas sensibles principalmente Defínesela diciendo, que es " la cualidad que causa en las cosas sensibles aquella alteración que precede á la corrupción y generación de ellas, ó que se sigue de esta alteración. „ El *calor*, por ejemplo, causa en muchas substancias el

se dá por esa razón el nombre de *principium quo* remoto. Y se dice ordenado por la naturaleza para obrar *primo* y *per se*, para distinguirla «de las cualidades de la especie anterior (el hábito y la disposición), las cuales son ó adquiridas ó naturales, ó al menos *per se* primeramente se ordenan á la perfección del sujeto en su ser, y *consiguientemente* á la operación.» Schiffini, l. c., dis. III, sec. VI.

movimiento de alteración que sobreviene en sujetos que lo reciben, y que por efecto de este movimiento adquieren cualidades que antes no tenían, v. g., el *olor*. De estas cualidades, unas son fugaces, como el *calor causado por el movimiento;* otras permanentes, como la *palidez del semblante* en los que tienen el temperamento melancólico: en el primer caso llevan el nombre de *pasiones;* en el segundo de *cualidades pasibles*.

239. *P.* ¿Qué se entiende por figura y por forma?

R. Por figura se entiende "la cualidad que resulta de la terminación de la cantidad considerada en sí misma [1]." Mas si esta cualidad se considera según que existe concretamente en esta ó aquella cosa natural ó artificial, toma el nombre de *forma*.

240. *P.* ¿Qué propiedades tiene la cualidad?

R. Tres son las propiedades de la cualidad, según Aristóteles. La primera, tener contrario, aunque no todas las cualidades le tienen: tienen contrario la *virtud*, el *calor*, la *salud*, etc.; y no le tienen las *figuras*, la *luz*, etc. La segunda, sér susceptible de más

1 "Qualitas resultans ex terminatione quantitatis." S. Th., in 3. sent., dist. 16, q. 2, a. 1.

y de menos, de intensión y remisión, como el *calor*, aunque otras cualidades hay que no tienen tal propiedad, v. gr., la *figura*. La tercera, ser fundamento de *semejanza* y *desemejanza* entre las cosas, porque aquellas son semejantes, que convienen en la cualidad, y aquellas otras desemejantes que no convienen en cualidad.

LECCION XXIV

DE LA CATEGORÍA DE RELACIÓN.

241. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *relación*?

Respuesta. La palabra *relación*, en su sentido más general, denota el orden ó respecto de una cosa á otra. Considerada en concreto, aquellas cosas se dicen *relativas*, cuya esencia no es sino ser de algún modo en orden á algo [1]. Llámase también en el idioma de la escuela *habitudo*, *connotatio*, *respectus* y *comparatio*, porque el concepto de relación no se considera según la comparación á aquello en que está, sino según la comparación á algo de fuera.

1 « Ratio specifica relativi, consistit in hoc, *quod ad aliud se habet.* » S. Th., I p., q. 32, a. 2.

242. *P.* ¿Qué cosas deben distinguirse en toda relación?

R. Tres cosas convienen á toda relación, y deben distinguirse en ella: *sujeto*, ó sér que se refiera á otra cosa; *término*, ó sér al que otra cosa se refiere; y *fundamento*, ó principio según el cual una cosa se refiere á otra; principio, decimos, ó razón por la cual se refiere el sujeto al término. En la relación de *semejanza* del *sol* con las *estrellas*, *sol* es el *sujeto*, *estrellas* el *término*, y la *distancia*, la *magnitud* y demás razones en que se compara con ellas, el *fundamento* de la relación.

243. *P.* ¿En qué se divide la relación?

R. Divídese la relación en *real*, *lógica* y *mixta*, según que el respecto de una cosa á otra está, ó en la misma naturaleza de las cosas, como cuando algunas cosas por su naturaleza están ordenadas entre sí, v. gr., el *cuerpo grave* al *centro* á donde tiende; ó en la aprehensión del entendimiento, que compara un término con otro, v. gr., el *hombre* al *animal* en concepto de *especie* á *género:* ó sólo se encuentra en uno de los extremos, poniéndola en el otro la razón, como el orden del *sentido* á lo *sensible*, y la relación entre *Dios* y las *criaturas*.

244. *P.* ¿Qué exige toda relación real?

R. Cuatro cosas: primera, *sujeto real*; segunda, *fundamento real* en el sujeto; tercera, *término real* y realmente *existente*; y cuarta, que el fundamento sea *realmente distinto del término*.

245. *P.* ¿Qué especies de relaciones reales se distinguen comúnmente con Aristóteles en Metafísica?

R. Tres especies de relaciones reales distinguen con Aristóteles los Metafísicos. La primera comprende á las que se fundan en la *unidad* y el *número*, tomados en sentido laxo, según que designan *conformidad* y *diversidad*: las que se fundan en la unidad, son *identidad*, *semejanza* é *igualdad*; y las que se fundan en el número, *diversidad*, *desemejanza*, *desigualdad* [1], y la relación de

1 Casi todas estas voces las hemos ya explicado en su respectivo lugar; mas por vía de complemento, añadiremos lo siguiente. La *identidad* significa la relación fundada en la unidad de la esencia. La *semejanza*, según Aristóteles (Metaph., lib. IV, cap. 9), media entre las cosas que convienen en *cualidad* ó en *pasión*, que es cosa afín á la cualidad; y si la conveniencia es en pasión, puede entenderse por parte, ó de la pasión misma, ó de los sujetos de ella. La *igualdad* ya sabemos que es conveniencia en la *cantidad*. A la identidad se opone la *distinción*, pues ésta es negación de identidad, á la cual negación añade la *diversidad* negación de semejanza y conveniencia, diciéndose, por consiguiente, *diversas* las cosas entre sí desemejantes. La *diferencia* propiamente se dice de las cosas que convienen en algo, y en algo son diversas. «Todo lo diferente, dice Santo Tomás, es diverso, mas no todo lo diverso es diferente, pues aquellas cosas diversas que en nada convienen, no pueden decirse propiamente diferentes, porque no

lo excedente á lo excedido, como el *duplo* á su *mitad*, el *triplo* á su *tercera parte*. La segunda comprende á las que se fundan en la *acción* y la *pasión*, como son todas las que median entre lo *activo* y lo *pasivo*, la *causa* y el *efecto*, ora sea la causa *natural*, como el *padre* respecto al *hijo*, ó ya obre *artificialmente*, como el *pintor* respecto á la *pintura*. Por último, la tercera clase comprende las relaciones que se fundan en la *medida*, y en lo que es *capaz de ser mensurado* por ella (*mensura et mensurabile*), entendiéndose aquí por medida el mismo *sér* de alguna cosa, según que *en razón de su perfección* se refiere á otra, como *medida de la perfección* de ésta: tales son las relaciones

difieren en cosa alguna que no sea ellas, sino en sí mismas difieren.» (S. Th., in Metaph., l. v, lect. 12). — No debe confundirse la diversidad con la oposición, la cual implica pugna, según alguna razón determinada, de las cosas opuestas entre sí, pugna que no se dá entre especies diversas, v. gr., el *asno* y el *caballo*. La oposición se verifica, ó según el respecto de una cosa á otra, como entre el *padre* y el *hijo*, y se llama *relativa*; ó según que una de las cosas opuestas quita ó remueve á la otra. En este caso, si una de ellas quita todo lo que la otra pone, la oposición es contradictoria, como entre *blanco* y *negro*, *ser* y *no ser*, *afirmación* y *negación*; si sólo quita la forma de la otra dejando el sujeto, como lo hemos visto hablando del mal, la oposición que media entre ellas suele llamarse *privativa*; y, por último, si una de las cosas opuestas quita á la otra, que es del mismo género que ella, del sujeto en que se encuentra, la oposición que media entre ellas se dice *contraria*, cual es la que media entre el *vicio* y la *virtud*, que mutuamente se expelen del mismo sujeto.

de *ciencia* á *escible*, de *inteligencia* á *inteligible*, de *apetito* á *apetecible*, del *amor* á lo *amable*, de la *imagen* á su *original*, y, en general, de todo lo que recibe el sér especificativo de otra cosa, al principio que lo especifica.

246. *P.* ¿Qué otra división hacen los autores de la relación?

R. Divídese la relación en *mutua* y *no mutua*. La primera es la misma relación *estrictamente real*, en la que el orden ó respecto de donde resulta, se encuentra en uno y otro extremo, cada uno de los cuales se refiere al otro, como entre *padre* é *hijo;* y *no mutua*, que resulta de referirse un extremo á otro, sin que este otro se refiera á aquel: así la *ciencia* se ordena á su *objeto*, mas el *objeto* según el sér que tiene, propio é independiente del pensamiento, no se refiere á la *ciencia;* así la *criatura* se ordena á *Dios*, pero *Dios* no se ordena á la *criatura*.

247. *P.* Además de las ya dichas, ¿se hacen algunas otras divisiones de la relación?

R. Divídese además, primero, en relación *secundum dici* y relación *secundum esse*, la cual división se aplica así á las relaciones reales como á las de razón; y segundo, en *trascendental* y *predicamental*, ó *categórica*, de la que se trata propiamente en este lugar.

248. *P.* ¿Cómo se definen las relaciones llamadas *secundum dici* y *secundum esse*?

R. La relación *secundum dici* suele definirse como cosa que aunque sea absoluta, no puede sin embargo expresarse ó decirse *(dici)*, sino por modo de *orden* ó *respecto* á otra cosa; y la relación *secundum esse* se explica diciendo ser aquello cuyo *propio sér* consiste en el *respecto* ó *habitud* á otra cosa. "Son, pues, relativas las cosas *secundum esse*, dice Santo Tomás [1], cuando los nombres son impuestos para significar las mismas relaciones [2]; y relativas *secundum dici*, cuando son impuestos para significar principalmente las cualidades ú otras cosas del mismo género, á las cuales se siguen, sin embargo, las relaciones [3], siendo indiferente para esto que las relaciones sean reales ó solo de razón [4]."

1 «Dicuntur relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid hujusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum.» *Op. disp.* Pot. q. 7, a. 10, ad 11.

2 Los nombres, v. gr., de *padre*, de *señor*, de *hijo*, de *siervo* etcétera.

3 Ejemplo de cosa relativa *secundum dici* es la *ciencia*, porque el nombre que lleva, significa la cualidad á que se sigue el respecto á su propio objeto.

4 «Ciertas cosas son relativas *secundum esse*, añade el Santo Doctor en el lugar citado, que no son reales, como el *lado dere-*

249. *P.* ¿Qué se entiende por relación *trascendental* y qué por relación *predicamental*?

R. La relación *trascendental*, llamada así porque trasciende á todos los géneros de cosas finitas, es la misma entidad de la cosa absoluta, ordenada á otra por su misma naturaleza: así el *alma* incluye esencialmente un respecto trascendental al *cuerpo*, el *accidente* á la *substancia*, la *materia* á la *forma*, al *acto* la *potencia*; y la relación predicamental es el accidente cuyo sér todo es haberse ó mirar á otra cosa, como *igualdad*, *semejanza*, *paternidad*, *filiación*, etc., cuyo sér consiste únicamente en puro respecto.

250. *P.* ¿Hay alguna diferencia entre las relaciones llamadas *secundum dici* y *secundum esse*, y las relaciones trascendentales y predicamentales respectivamente?

R. Contra la sentencia cuasi general de los autores escolásticos, que apenas perciben diferencia alguna entre ambas divisiones, opinó sin embargo Suárez, que se da entre ellas verdadera diferencia. Consiste esta diferencia, tratándose de la relación trascendental y de la *secundum dici*, en que

cho ó el *izquierdo* en la *columna*; y otras son relativas *secundum dici*, que implican relaciones, como claramente se ve en la *ciencia* y en el *sentido*.»

esta última no incluye *esencialmente*, como incluye la primera, un orden ó respecto real y verdadero á otra cosa, sino sólo implica este respecto *ex consequenti*, como algo que se sigue á la cosa misma, y sin lo cual no puede ésta declararse. Y consiste la diferencia que media entre la relación *predicamental* y la relación *secundum esse* en ser la primera un accidente ó modo de ser accidental, cuyo sér todo es el respecto á otra cosa, sin implicar ser alguno absoluto, mientras que la relación *secundum esse* no exige necesariamente un término realmente coexistente, pues no siempre y necesariamente es relación real, como el *lado derecho de la columna*, que por parte de ésta envuelve sólo un respecto de razón y no real, como lo envuelve siempre la relación categórica.

251. *P.* ¿Se dan fuera de la mente relaciones verdaderamente reales?

R. Ya antes de Sócrates negaron algunos filósofos que las relaciones sean un cierto género de entes, ó cosa alguna existente *in rerum natura*: posteriormente han profesado ese mismo error todos los escépticos antiguos y modernos, incluso Kant, en cuyos ojos la categoría de relación, y todas demás categorías, son formas *à priori* del entendimiento, á las que no puede decirse que res-

ponde nada real fuera del mismo entendimiento; mas por el valor objetivo de las relaciones que hemos llamado *reales*, aun sin hablar de la doctrina revelada, según la cual hay en Dios relaciones reales que constituyen y distinguen á las personas divinas, está el sentir común de los hombres, que se manifiesta en el uso cuotidiano del lenguaje, pues no hay quien no use á cada paso de las voces *mayor*, *menor*, *igual*, *semejante*, *padre*, *hijo* y otras muchas, dándoles valor real y objetivo en la misma naturaleza de las cosas. La Metafísica, por su parte, confirma este mismo sentir, mostrando que las relaciones tienen sér natural por fundarse en las cosas mismas reales; y pues este fundamento se ve indudablemente en las tres clases de relaciones reales que distinguió Aristóteles, de las cuales consta por otra parte el orden del universo, cuya realidad nadie pone en duda, síguese claramente que tales relaciones existen en realidad fuera de nuestro entendimiento. Esta verdad se confirma indirectamente, reparándose en el absurdo que se sigue de la doctrina contraria; porque, quitadas las relaciones reales, vendría por tierra la certidumbre del humano conocimiento, y abriríanse las puertas al escepticismo.

252. *P.* La relación predicamental, ¿es distinta por ventura de su fundamento?

R. Así parece deducirse de la definición del predicamento de relación, que es la siguiente: "Accidente *real cuyo sér* consiste *todo él* en *orden ó respecto* á otra cosa." Si este orden ó respecto no fuese algo real en sí mismo, y distinto por consiguiente del sujeto, v. gr., si la relación de *semejanza* entre dos cosas *blancas* no añadiese entidad alguna á la *blancura* de entrambas, que es el fundamento de su semejanza, esta relación sería puramente lógica, y dejaría de constituir uno de los diez predicamentos en que dividió Aristóteles el concepto objetivo y trascendental de ente. A esta razón se allega, que la entidad de la relacion perece permaneciendo la entidad del fundamento, v. gr., un *padre* deja de ser padre en muriendo su *hijo único*, sin que por esto desaparezca el fundamento, por lo menos remoto, de la relación de paternidad; y pues no hay mayor signo de distinción entre dos cosas que la real separación de ellas, es consiguiente distinguir entre el sér de la relación y el fundamento de ella [1].

1 Contra esta razón, dice Schiffini, que de ella solamente se infiere que en las relaciones que perecen en pereciendo uno de sus términos, el fundamento no se ha de tomar solamente de uno de

LECCIÓN XXV

DE LA ACCIÓN Y DE LA PASIÓN.

253. *Pregunta*. ¿Cómo se definen los predicamentos de *acción* y de *pasión*?

Respuesta. Llámase *acción* al origen de la mutación ó movimiento, según que comienza de alguna cosa, y se termina en alguna otra [1], como la acción de iluminar, que

ellos, sino de entrambos, porque tomado de este modo adecuado el fundamento, explícase muy bien que en faltando alguno de los términos, aunque el otro quede, la relación perezca. Mas en mi sentir, aunque se considere el fundamento de la relación en sus dos términos, ó adecuadamente, lo cierto es que en ninguno de ellos ni en los dos juntos consiste la relación, porque el fundamento de suyo es un género de accidente distinto de la relación, y aunque se considere en los dos términos de la misma, esta consideración no la constituye en realidad, sino sólo puede crear un ente de razón. Trae el Padre Schiffini un texto de Santo Tomás, donde dice el Santo Doctor, que para que alguna relación se diga de nuevo de alguna cosa, no es preciso ocurra en ella alguna mudanza, sino basta que se haga alguna mudanza en uno de los extremos, con que parece probarse que la relación no añade nuevo ser al sujeto que se dice relativo: mas á esta dificultad puede contestarse, que Santo Tomás habla allí de mutación física, y que bien puede añadirse á alguna cosa el respecto en que consiste la relación, sin que experimente ninguna mudanza.

1 « *El ídeo actio secundum primum nominis impositionem importat originem motus... ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur actio.* » (S. Th., 1 p., q. 41, a. 1). No estará demás advertir, que el origen de alguna cosa, según el Santo Doctor, no es significado como algo intrínseco, sino como cierta vía de la cosa, ó á la cosa, como la generación, que es significada como cierta vía á la cosa engendrada, según que proviene de la cosa engendrante. Por lo cual no

emana de algún cuerpo luminoso, y se termina en otros cuerpos; y se dá el nombre de *pasion* á dicha mutación ó movimiento, según que es recibida de alguna cosa en la que es sujeto de la mutación ó movimiento [1].

254. *P.* ¿A qué se dan respectivamente los nombres *efecto*, *agente* y *paciente*?

R. Por *efecto* se entiende el término intrínseco de la acción, ó como lo dá á entender la misma palabra *effectus* ó *effectio*, aquello que es hecho, *res facta:* la claridad, por ejemplo, es efecto propio é intrínseco de la acción de iluminar. Al principio de donde procede la acción, se le dá el nombre de *agente* ó causa *eficiente* [2]; y el sujeto ó término extrínseco en que es la misma acción recibida, se denomina *paciente*.

tiene lugar la distinción entre ambas por razón de la sola generación, sino para esto es preciso entender, así en la una como en la otra, aquellas cosas por las cuales se distinguen (1. p., q. 50, art. 1).

1 « *Actio*, dice Santo Tomás, *secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu.* » (In lib. 1 Sent., Dist. VIII, q. IV, a. 3, ad 3). De aquí infiere el Santo Doctor, que la acción de Dios no pertenece á esta categoría, porque como en Dios sea la acción su mismo ser inmutable, el obrar en Dios excluye todo movimiento ó mutación. « En Dios, continúa Santo Tomás, no hay cosa alguna media realmente entre El mismo y su obra; y así no se dice que obra con la acción, que es predicamento, sino su acción es substancia. »

2 « Los latinos, dice *Vico* (ap. Lepidi, Ontol., lib. III, sect. I, cap. VI), confunden la causa con el *negocio* (ó sea con la negación del ocio), ó con la operación, y á lo que nace de la causa, lo llaman *efecto*. »

255. *P.* ¿En qué se distingue esta categoría del movimiento y de la relación?

R. Distínguese la acción del movimiento en que el movimiento no es sino el mismo efecto *in fieri*, ó sea la producción de la cosa, que pasa del no ser al sér, y se halla por consiguiente *in via*, no denotando modo alguno de sér, sino sólo la tendencia de alguna cosa á sér [1], mientras que al concepto de acción pertenece ser algo que fluye ó procede del agente, así como pertenece al concepto de pasión ser recepción del efecto en el paciente en que el mismo movimiento se termina. — Y distínguense la acción y la pasión de la relación que media entre la causa y el efecto, porque las acciones y pasiones, en cuanto implican movimiento, son cosas diferentes de las relaciones, las cuales se siguen de las acciones y pasiones [2].

1 Bien será advertir, que la palabra movimiento se toma, ora impropiamente y en sentido latísimo, según que significa cualquiera operación inmanente, y en este sentido se atribuye también á Dios, conforme al dicho de Platón: *Primum movens movet seipsum;* ora en el sentido menos lato, aunque también impropio, de mudanza ó sucesión, corporal ó espiritual: ora en sentido propio y riguroso de mutación sensible. Considerado así el movimiento, dícese acto de lo imperfecto, ó sea de lo que existe en potencia, diciendo orden á ulterior realidad, no siendo por consiguiente ser completo, sino *via in ens*, tendencia á ser, y se diferencia de la operación, porque la operación es acto de lo perfecto.

2 «Actiones et passiones, in quantum motum implicant, aliud

256. *P.* ¿En qué se distinguen una de otra la acción y la pasión?

R. La acción y la pasión no se distinguen entre sí sino con distinción de razón; en realidad son una misma cosa, pues ambas convienen en ser un solo movimiento que emana del agente, y es recibido en el paciente [1]. Pero aunque realmente sean lo mismo, distínguense sin embargo en nuestra mente en razón de los dos respectos ó habitudes que implican [2], todo lo cual puede expresarse diciendo, que la misma entidad que fluye del agente, en cuanto procede de tal sujeto yendo á tal otro, *ab hoc in hoc*, se llama *acción*, y en cuanto es recibida en el paciente, teniendo el sér en tal sujeto de tal otro, *in hoc ab hoc*, se llama *pasión*. Todavía puede esto declararse mejor con el ejemplo del licor que sale de la botella y entra en la

sunt a relationibus, quae ex actionibus et passionibus consequuntur. » S. Th. 1. q. 41. a. 1.

1 « Actio et passio non sunt duo motus, sed unus, et idem motus.... agentis quidem, secundum quod est ab eo: patientis autem secundum quod est in ipso. » S. Th. In lib. III. Phys., lect. III.

2 « *Actio et passio*, dice Santo Tomás, *conveniunt in substantia motus, et differunt solum secundum diversas habitudines* (1 p. q. 45, art. 2). » En otro lugar determina el Santo Doctor el especial respecto de la acción y el de la pasión, diciendo que en la primera es como de aquello de donde le viene el movimiento á la cosa mudable, y en la segunda como de ser recibido de otra cosa, *in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio* (1 p. q. 28, a. 3, ad 2).

copa, que es el mismo, aunque distinga la mente entre el salir de la botella, el ser recibido en la copa, y la tendencia ó movimiento que va de la primera á la segunda, todo lo cual es realmente una sola cosa [1].

1 Contra la doctrina de los que estiman con verdad, que entre la acción y la pasión sólo hay distinción de razón fundada en las cosas mismas, puede oponerse, que estando en predicamentos diversos, deben ser realmente distintas. Mas á semejante reparo se responde con Santo Tomás, que «los predicamentos se diversifican según los diversos modos de predicar», y así que el movimiento, «según que se predica del sujeto en que está, constituye el predicamento de *pasión*, y según que se predica de aquello de donde es, constituye el predicamento de *acción*.» (In 11 Metaph. lec. 9.) Ó lo que viene á ser lo mismo: «Según que alguna cosa es denominada por razón de la causa agente (*a causa agente*), es predicamento de *pasión*, pues no es otra cosa padecer, sino recibir algo del agente; y según que, por el contrario, la causa agente se denomina por razón del *efecto*, es predicamento de *acción*, porque la acción es el acto del agente en otra cosa.» (In 3. Phys. lect. 5). — Otra objeción puede oponerse, diciendo que toda cosa se denomina por aquello que tiene sér en la misma: v. gr., un hombre se dice *blanco*, por razón de la *blancura* que hay en él; es así que el agente se denomina á causa de la acción; luego la acción está en el agente, y es por tanto realmente distinta de la pasión, la cual está en el paciente. A que se responde diciendo, que el agente es denominado por razón de la acción, atendiendo al orden de origen, bien sea á aquello de donde comienza y en cuanto procede del principio ó causa de la moción, ó bien considerado según que la acción tiende á otra cosa; pero no según aquello en que se termina y es recibida, y en cuanto está en el móvil. Así las palabras con que dice Santo Tomás, que «la acción que no es substancia, pertenece á ella (ó sea al agente) como accidente á sujeto», deben entenderse atendida la actividad del agente y la habitud ó respecto del mismo al término completo ó hecho. — Con esto se resuelve la dificultad de los que decían antes de Aristóteles, que si la acción y la pasión son una misma cosa, el agente y el paciente, ó el obrar y el padecer, son lo mismo, sin advertir, que «el mismo acto en realidades de dos sujetos

257. *P.* ¿Cuántas maneras hay de acción?

R. La acción se divide en *inmanente* y *transitiva*, según que permanece en el agente ó que sale de él. La primera no es perfección del agente, sino del sujeto en que es recibido el término producido; y la segunda es perfección del agente mismo, en el cual permanece. El término de la acción transitiva se llama propiamente *efecto*, el cual, según que es recibido de otra cosa, lleva el nombre de *pasión;* mas el término de la acción inmanente se denomina *acto*. Esta misma *acción* conserva el nombre de tal, mientras que la transitiva se denomina *factio* ó *effectio* [1].

258. *P.* ¿En qué razón se fundan los que dicen con Leibniz y Jacobi, que ninguna substancia puede ser inmutada por otra?

R. La razón con que defienden tamaño

según razones diversas: del agente, según que procede de él; del paciente, según que está en él; y que todas las cosas convienen igualmente á las que realmente, y según la razón, son lo mismo, no á las que son una sola en realidad, pero distintas, según el concepto de la razón, de lo que el mismo Aristóteles ponía un ejemplo, diciendo no convenir las mismas cosas al camino de Tebas á Atenas que al que iba de Atenas á Tebas.

1 «Facere dicitur in artibus effectricibus, in quibus remanet res, quae fit, ut in fabrili et similibus. Absoluta autem effectione, remanet lectus. Agere autem dicitur in iis, in quibus non remanet opus, id est, quod fuit effectum, ut in tibiae ludo et saltatione.» S. JOANN. DAMAS., *Dialectica*, c. 65.

error, es que para obrar, una substancia en otra é inmutarla, sería preciso que la primera comunicase á la segunda algo de sí misma, conviene á saber, algún accidente que emigrara del sujeto agente, trasladándose al sujeto inmutado, lo cual, añaden con razón, no puede ser, porque los accidentes no pueden separarse de sus substancias ni pasar de un sujeto á otro sujeto. Pero concediendo esto último, negamos que para obrar unas substancias en otras, hayan de comunicarles ningún accidente suyo. " Hasta ridículo es, dice Santo Tomás, el afirmar que un cuerpo no puede obrar, porque el accidente no pasa de un sujeto á otro; no se dice, á la verdad, que el cuerpo cálido calienta porque el mismo idéntico calor de él pase al cuerpo que recibe la acción del primero, sino porque por la fuerza ó virtud del calor que hay en el primero, es producido otro calor numéricamente distinto, el cual antes de esto estaba en potencia. El agente natural no traduce su propia forma en otro sujeto, sino al sujeto paciente redúcelo de la potencia al acto [1]. „

1 *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.— Observa el doctísimo Sanseverino, que Leibniz hubo de sostener dicho error resucitando el sofisma con que le habían sostenido Juliano Pelagiano, sin haber aquel tenido cuenta con las razones con que le habían siglos antes pulve-

259. *P.* ¿Cuál es el sujeto en que se considera la acción transitiva?

R. Para responder á esta pregunta conviene advertir, que la acción transitiva no es otra cosa sino la comunicación de aquello por lo cual el agente se dice que es en acto, pues el agente no puede decirse que obra, ó que se comunica, y como que se difunde fuera de sí (causalmente se entiende), sino en cuanto ejercita su virtud operativa, moviéndose de algún modo á sí mismo, ó sea pasando por lo menos del estado de ocio é inacción al de aquella actividad en que consiste la actualidad de dicha virtud. Ahora bien: si á esta actualidad ó ejercicio de la potencia activa, por el cual es constituída la causa eficiente en acto segundo, se le da el nombre de *acción*, no hay duda sino que la acción existe subjetivamente, ó como en sujeto, en el agente. La razón es, porque como la actividad ó actualidad del agente sea una perfección intrínseca de su virtud operativa, compréndese muy bien, que, actuando aquella actualidad á esta virtud, actúe é informe al mismo agente, y que se halle en éste como en sujeto. Mas si por acción se entien-

rizado San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Véase al mismo Sanseverino, que trae el texto de San Agustín en sus *Elementa philosophiae*, vol. II. Ontol., pág. 148, edit. novis.

de el movimiento que procede del agente, del cual viene á ser cierta como difusión ó comunicación recibida en el paciente, en este último es donde reside subjetivamente la acción. Bien será añadir, que aunque la palabra acción se usa en ambos sentidos, no se dice sin embargo *propia* y *físicamente*, sino *causal* y *originalmente*, en el primer sentido, salvo cuando entre la acción del agente y el término respectivo no hay medio alguno [1]; y sólo se aplica propia y físicamente el nombre de *acción*, tratándose de agentes que obran por medio de movimiento, al mismo movimiento según que procede del agente [2].

1 En Dios, por consiguiente, la acción con que obra *ad extra*, lleva con toda propiedad el nombre de acción, porque « á diferencia de los agentes creados que obran con movimiento, é inmutación del sujeto, reduciéndolo de la potencia al acto, Dios obra sin movimiento y sin mudanza del sujeto, pues la acción divina no supone sujeto que se mude por ella, sino al mismo sujeto lo produce. En los agentes criados se halla algún medio entre la virtud activa, aun constituída en acto segundo, y el efecto, ó sea el mismo movimiento que, según que procede del agente, y es reducción del paciente al acto, se llama acción del agente: pero entre la virtud activa de Dios y el efecto no hay medio que pueda constituir la acción de Dios. Por esto, la razón de acción se atribuye á la misma virtud de Dios, ó al acto inmanente con que produce efectos *ad extra*. Y pues aquel acto no sale de Dios, como sale el movimiento de la causa agente, sino que permanece en el mismo Dios, y aun es su misma substancia, la acción de Dios es formalmente inmanente y sólo virtualmente transitiva. » GOUDIN, *Philosoph.*, etc., 1.ª p. Phys. de mota, art. 3.

2 Véase á Goudin, l. c.

260. *P.* ¿Qué es lo que se requiere para la acción de algún sér en otro sér?

R. Requiérese tan sólo la conjunción del agente con el sujeto en que haya de ejercer inmediatamente su virtud, tocándole por alguna de las dos maneras de contacto que se distinguen, á saber: de *cantidad*, como cuando un cuerpo toca á otro cuerpo, y de *virtud*, como cuando algún espíritu obra sobre otro espíritu, ó sobre alguna cosa corpórea.

261. *P.* ¿Qué otra división se hace de las acciones?

R. Divídense en *instantáneas* y *sucesivas*, según que el efecto es producido, ó subitáneamente, ó con tiempo. La acción con que es producido el fruto por la planta, es sucesiva; pero la acción con que el sol ilumina á la tierra, es instantánea, pues la iluminación, añade Santo Tomás, no es movimiento, sino término del movimiento.

262. *P.* ¿Qué conclusiones proceden, tratándose de dichas acciones, de la conexión que media entre la noción de tiempo y la de movimiento?

R. Las siguientes: primera, la causa instantánea obra sin movimiento, y la sucesiva mediante el movimiento. Segunda: en las acciones instantáneas no es antes el hacerse la cosa (*fieri*) que el ser (*quam esse*), y así

lo que se hace, *es* cuando se dice; por el contrario, en las acciones sucesivas el efecto no es sino en el término del movimiento. Tercera: en las acciones sucesivas la causa precede en la duración al efecto producido por ella; y, por el contrario, en las instantáneas el efecto existe juntamente en el orden de la duración con aquello de que procede, como el esplendor en el fuego, ó en el sol.

263. *P.* ¿Qué otra distinción se hace tratándose de la acción?

R. Según que es producida toda la substancia de la cosa, ó que es inmutado lo que ya existe, la acción es ó creación, ó simple efección ú operación. Esta última es ó *generación* ó *alteración*, según que el efecto producido es una nueva substancia, á cuya producción precede la destrucción de alguna forma substancial, permaneciendo la material, ó que el efecto producido es algún accidente.

264. *P.* ¿Qué cosas deben notarse en este lugar acerca de la creación?

R. Dos, á saber: que la acción creadora es instantánea, porque, no presuponiendo materia en qué ejercerse, no admite en sí movimiento ni sucesión; y que no pertenece á las acciones que se incluyen entre los predi-

camentos, pues la creación *activa* no es sino la substancia misma de Dios con relación de razón á las criaturas, y dependencia real de las criaturas de Dios, y la creación *pasiva*, ó sea el hecho de proceder de Dios las cosas criadas, no es acción, sino efecto de dicha acción.

NOTA

Después de haber tratado de la *acción* y de la *pasión*, sólo quedan por exponer las categorías *ubi*, *quando*, *situs* y *habitus*. La primera de ellas, *ubi*, es la determinación de la cosa por el lugar que ocupa; *quando*, la determinación tomada del tiempo; *situs*, la determinación de las partes en el lugar, como si alguno está de pie ó sentado; *habitus*, el modo que resulta en el cuerpo de estar vestido, ó ceñido de armas, ó de llevar cualesquiera ornamentos. De estas dos últimas categorías, como denominaciones extrínsecas que son, y por esto mismo, sin importancia alguna, no hay necesidad de discurrir; y de las dos primeras trataremos en la filosofía natural al hablar del tiempo y del espacio.

LECCIÓN XXVI

DEL PRINCIPIO Y DE LA CAUSA.

265. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por principio, y qué por *principiado?*

Respuesta. Llámase *principio* á aquello de que procede alguna cosa [1], y *principiado* á lo que procede de algún principio.

266. *P.* ¿Qué es lo que requiere la razón de principio?

R. Dos cosas requiere la razón de principio: una de ellas, que sea primero, no solamente respecto del principiado, sino también en aquel orden al menos, ó serie en que se le considera; y la otra, que entre el principiado y el principio haya alguna manera de conexión [2].

267. *P.* ¿Qué especie ó manera de conexión ha de mediar entre dos ó más cosas para que una de ellas sea tenida por verdadero principio?

1 «Hoc nomen *principium* nihil aliud significat, quam id a quo aliquid procedit, omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium.» S. Th., q. 33, a. 1.

2 Sólo, pues, en sentido laxo puede decirse *principio*, por ejemplo, de un *libro*, de un *poema*, de una *empresa* cualquiera: en latín se dice *initium*, porque por él comienza la cosa ó acción, la cual puede interrumpirse sin que haya *solución de continuidad*.

R. La conexión que consiste en habitud ó respecto necesario de una cosa con otra, y juntamente en aquel influjo positivo en razón del cual sea una de ellas la razón de ser de la otra.

268. *P.* ¿En qué órdenes se halla esta manera de conexión, y qué principios resultan en ellos?

R. Dicha conexión se da en el orden *lógico* cuando alguna cosa es la razón por la cual se llega la mente al conocimiento de otra, y en el orden real ó *físico* cuando una cosa es la razón de que otra *sea*, entendiéndose este *sér* (en las cosas criadas) ahora según los principios que constituyen su esencia, ahora según que una cosa influye ó da á otra el sér de la existencia. De aquí tres maneras de principio, á saber: de conocimiento, de esencia y de existencia, *cognoscendi*, *essendi*, *existendi*, el primero de los cuales es de orden lógico, los otros dos de orden real, y los tres están contenidos en aquella célebre definición del principio que dió Aristóteles: *Primum unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur* [1].

269. *P.* ¿Qué se entiende por *causa*?

1 Τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται. Metaph. IV, 1. En esta definición observó Suárez, que no fué considerado el amor ó el querer, porque la razón de ser querida algu-

R. Causa es el principio que influye *per se* el sér en otra cosa [1].

270. *P.* ¿Qué diferencia hay, pues, entre *causa* y *principio?*

R. La diferencia que hay, es la de la especie con el género: el principio, que es aquí el género, significa simplemente aquello de que procede alguna cosa; y la causa, que es aquí la especie, añade al principio esta diferencia: que la cosa que procede del principio, es distinta y dependiente del mismo [2].

271. *P.* ¿En qué se distingue la causa de la *condición* y de la *ocasión?*

na cosa se identifica con la razón del sér ó del conocimiento. (*Metaph.*, disp. 12, sect. 1.)

1 «*Causa est principium per se influens esse in aliud*» (SUÁREZ, disput. 12, sect. 2, p. 4). He aquí otras definiciones de la causa: «*Causa est principium influxu suo determinans aliquid sibi insufficiens ad existendum.*» — ó «*influxu suo determinans esse rei novae.*» — ó «*principium influens realitatem in aliud.*» — ó «*id a quo aliquid per se pendet;*» ó aquella de Santo Tomás: «*Causa est ad quam sequitur esse alterius.*»

2 «Unde hoc nomen *causa* videtur importare *diversitatem substantiae* et *dependentiam* alicujus ab altero, quam non importat nomen principii.» (S. TH., 1 p. q., 33, a. 1 ad 1). — Por estas dos razones que añade al principio la *causa*, no se puede usar de este segundo nombre, al menos en su acepción propia (porque en sentido muy lato significa lo mismo que *principio*, así como en sentido estricto denota sólo la causa *eficiente*), no puede usarse, decimos, del nombre de *causa in divinis*, y sí del de *principio*, y así decimos que el Padre es principio del Hijo, y que el Padre y el Hijo tienen razón de principio respecto del Espíritu Santo, no dando aquí á la palabra *principio* el sentido de prioridad, sino es la que llaman de *origen*, según enseña Santo Tomás, diciendo que «*in divinis dici principium sine prioritate* (1 p. q. 42, a. 3).»

R. En que ni la *condición* ni la *ocasión* influyen *per se* el sér, pues la primera de ellas es sólo un requisito, algunas veces necesario (*conditio sine qua non*), para la acción de la causa, y la segunda se reduce á la oportunidad que ofrece para el ejercicio de la misma.

272. *P.* ¿En cuántos géneros ha sido dividida la causa?

R. En cuatro géneros dividen la causa los filósofos, siguiendo á Aristóteles, á saber: *final*, *formal*, *eficiente* y *material*, que son todas las causas por que puede exponerse la cosa que se desea conocer cuando se pregunta el por qué de la misma, *cur.* Esta cuestión, en efecto, se resuelve cumplidamente, tratándose de las substancias compuestas, cuando se responde declarando de qué principio tiene la cosa su sér, de qué materia ha sido hecha, á qué principio debe el pertenecer á esta ó aquella especie, y qué fin ha movido al agente á hacerla; ó para decirlo en los términos de la escuela, cuando se responde exponiendo *a quo*, *ex quo*, *per quod* y *propter quod*, la cosa sea.

273. *P.* ¿Qué otras causas se suelen nombrar además de esas cuatro?

R. La causa *instrumental*, la *objetiva* y la *ejemplar*, de las cuales la primera y tercera

se reducen á la eficiente, y la segunda suele ser reducida á la formal [1].

274. *P.* ¿De qué otros modos pueden dividirse las causas?

R. La división inmediata de la causa es en *interna* y *externa*, á la primera de las cuales pertenece la *material* y la *formal*, pues ambas quedan dentro del efecto; y á la segunda la *eficiente* y la *final*, que no componen el efecto, y son distintas por algún modo de él. Divídese asimismo la causa en *real* é *intencional*, según que influye el sér en el efecto, ó intencionalmente, como la causa final, ó realmente, como las otras tres causas. — Por último, las causas de un mismo efecto se dividen en *coordinadas* y *subordinadas*: son coordinadas si una de ellas no depende de la otra, como dos estrellas fijas que iluminan el horizonte; y son subordinadas si una de ellas depende de

1 Por causa objetiva se entiende el objeto que obra sobre la virtud conoscitiva, ya imprimiendo en ella la especie intencional ó representación de sí, ya concurriendo por medio de esta especie al acto del conocimiento. No deja bajo este concepto la causa objetiva de ejercer algun influjo eficiente en el efecto; y decimos bajo este concepto, porque según que el objeto determina la especie del conocimiento ó de la ciencia, sólo puede ser considerado como causa formal extrínseca. « *Ego vero*, dice Suárez, *libentius negarem objectum sub hac ratione exercere aliquod genus causalitatis, sed puri termini specificantis, non per verum aliquem influxum, qui causam constituat, sed per solam habitudinem alterius ad ipsum.* » Metaph., t. 10.

otra, ora accidentalmente, ó en orden á la acción, como el hijo que está bajo la potestad de su padre, ora esencialmente, como las criaturas del Criador, de quien absolutamente dependen.

275. *P.* ¿Qué orden se da de prioridad y nobleza entre las causas comparadas entre sí y con el efecto?

R. El orden de prioridad y nobleza de las causas comparadas entre sí y con el efecto puede formularse en las proposiciones siguientes. Primera: toda causa es antes que su efecto, no siempre á la verdad con prioridad de tiempo, sino con prioridad de naturaleza y dependencia [1]. Que no siempre precede la causa al efecto con prioridad de tiempo, se ve claramente en el sol, que no es antes que la luz. Pero la prioridad de naturaleza pertenece esencialmente á la causa, de la que esencialmente depende el efecto. Segunda: la causa material y la formal son menos nobles que el efecto, porque la parte es menos noble que el todo. Tercera: la causa final principal en los agentes rectamente ordenados debe ser más noble que el

1 Sobre las varias especies de prioridad puede verse lo que dijimos en la Lógica, tratando de las hypotheorias ó postpredicamentos, parte I.ª, cap. I, art. VI, y lo que diremos en la lección acerca del orden.

efecto. De esta suerte, añade Goudin, la naturaleza, que obra por modo ordenado, refiere siempre las cosas innobles ó menos nobles á las más nobles como á fin, la lluvia, v. gr., á las plantas, las plantas á los animales, los animales al hombre, el hombre á Dios. Cuarta: la causa eficiente principal es ó más noble que el efecto, ó tan noble al menos. La razón es, porque la causa eficiente contiene en sí de algún modo toda la perfección del efecto. Quinta: el orden de las causas es, que la causalidad ó influjo causal de la materia preceda á la causalidad de la forma; que la causalidad del agente preceda á entrambas; y que la causalidad del fin sea primero que la de las demás causas. Sexta: la causalidad formal es más noble que la material; la eficiente más noble que la material y que la formal; y la causalidad final es sobre todas ellas nobilísima.

LECCION XXVII

DEL ORIGEN Y VALOR OBJETIVO DE LA IDEA DE CAUSA.

276. *Pregunta.* ¿Cuál es el origen de la idea de causa?

Respuesta. La idea de causa, así como la

idea de substancia, es concebida de la razón precedida de la experiencia, así interna como externa, en la cual se funda para formar dichas ideas. Por una parte los sentidos nos dan testimonio de las continuas mudanzas que acontecen en las cosas sensibles; y la conciencia por otra nos certifica de las que se suceden en nosotros mismos: después de estas ó aquellas cosas, la experiencia nos presenta estas ó aquellas otras, que á su vez desaparecen y son seguidas de otras. Ahora bien: como sea propio del entendimiento ver en los objetos sensibles é individuales su propio objeto, que es lo universal, á vista de esa sucesión experimental del no ser de tal cosa sensible al ser de la misma ó viceversa, el entendimiento no puede menos de conocer la relación que media entre el ser y el no ser en general, ó sea la imposibilidad de encontrar en el no ser, que era antes, la razón de ser, que es después, teniendo por tanto necesidad de entender á la par otro sér distinto del sér nuevo que percibe, en el cual esté contenido de algún modo este último. Ahora bien: la idea de ese otro sér, donde el entendimiento aprehende la razón suficiente de lo que pasa del no ser al sér, es la idea ó concepto de causa, formado *á posteriori*, y expresado después sintética-

mente en el principio: *No hay efecto sin causa.* Concepto, añade el Cardenal Zigliara, iniciado materialmente por la sensación, formado analíticamente, ó sea en sus elementos inteligibles, por la abstracción, y formado y expresado sintéticamente con el juicio por la naturaleza misma del entendimiento: *ex natura animae intellectualis.* Por consiguiente, si bajo el primer aspecto el concepto de causa puede decirse *à posteriori* y empírico, bajo el segundo y el tercer aspecto el mismo concepto es *à priori* y racional [1].

277. *P.* ¿Qué origen han atribuído á la idea de causa los filósofos no escolásticos?

R. El origen de la idea de causa, ideado por los filósofos no escolásticos, puede decirse que es doble, correspondiendo con los dos sistemas ó escollos en que suelen dar tales filósofos, conviene á saber, el empirismo y el idealismo [2]. Según los filósofos sensualistas ó empíricos, representados principalmente por Locke, el origen de la idea de causa es la experiencia externa solamente,

1 *Della luce intellettuale*, lib. IV, cap. III.

2 «Nunca, decía Kant, tendremos conocimiento del objeto no empírico, y hasta ignoramos si es absolutamente posible tal conocimiento trascendental y extraordinario, por lo menos en el caso de servir de medio nuestras categorías ordinarias.» *Kritick der Vernunft*, edic. Kirchmann, 1877, pág. 266.

no consistiendo á sus ojos la causa sino en la simple *precedencia* de un fenómeno respecto de otro, pues sólo esa precedencia ó sucesión perciben los sentidos, y no la dependencia por la cual la cosa que no es recibe el sér de aquella otra que se lo comunica con su virtud ó actividad. Por el contrario, el filósofo de Königsberg, Manuel Kant, padre del idealismo germánico, considerando á la idea de causa como una de las categorías ó formas *á priori* del entendimiento, enteramente subjetiva y sin correspondencia alguna con la realidad, la deriva de la espontaneidad ó virtud propia del entendimiento, independientemente de toda experiencia, á la cual sin embargo la aplica para dar cierto orden lógico á los fenómenos sensibles, sin que dicha idea tenga valor alguno objetivo [1]. Otras teorías se co-

1 « Las opiniones de los filósofos en orden á esta exigencia del pensamiento », dice Hamilton, refiriéndose al origen de la necesidad que dice que impele á nuestra naturaleza á negar que comiencen realmente á existir los fenómenos que aparecen dentro y fuera de nosotros, « pueden ser distribuidas en dos *summa genera* ó categorías, según que descanse en uno de los dos extremos de esta disyuntiva forzosa, á saber, ó ya inmediata, ya mediatamente, en la experiencia, ó ya inmediata, ya mediatamente en un principio nativo de nuestra mente; — en otros términos, toda la teoría de la causalidad ó es empírica *ó á posteriori*, ó pura ó *á priori*.» *Lectures on Methaphysics*, lec. XL. — Como se ve, en esta división el filósofo inglés dejó de incluir á la teoría escolástico-cristiana, única verdadera.

nocen acerca del mismo punto, que participan más ó menos de los vicios de entrambas, entre las cuales podemos contar la ideada por Hamilton, filósofo escocés, según el cual el decir que una cosa tiene causa equivale á decir que la misma cosa, antes de ofrecérsenos fenomenalmente, existía en otra forma, y que á creerlo así nos sentimos compelidos por la imposibilidad en que se halla la razón de concebir que el hecho que se nos ofrece como nuevo, no haya existido siempre bajo otras formas [1].

278. *P.* ¿Cuál es el vicio de la teoría de Locke acerca del origen de la idea de causa?

R. El mismo vicio de que adolece el sensualismo de donde procede, ó sea el no ver en la realidad sino los fenómenos que percibimos con los sentidos, privándonos de esta suerte de los conceptos ó razones inteligibles que en ella existen, una de las cuales es la razón de causa, que los sensualistas y positivistas suprimen reduciéndola á la simple sucesión de hechos ó fenómenos sensibles.

1 *We are compelled to believe that the object, whose phenomenal rise into existence we have witnessed, did really exist prior to the rise, under other forms. But to say that a thing previously existed under other forms, is only saying in other words, that it has had causes.* L. C.

279. *P.* ¿Cómo trató de explicar Hume, partiendo de la teoría de Locke, la idea de causa?

R. " Todos los hechos, decía Hume, se siguen ciertamente unos á otros, pero á nosotros no nos es dado percibir en ellos ni aun la menor conexión. Vemos su *conjunción*, mas no su *conexión*. Porque, *como no podemos formarnos idea ninguna de las cosas que no han impresionado nunca á nuestros sentidos exteriores ni á nuestro sentimiento interior*, parece forzoso concluir que carecemos absolutamente de toda idea de conexión y de poder, y que estos términos no significan nada ni en el orden de las especulaciones científicas, ni en el de los usos ordinarios de la vida común... En todo esto no hay otra cosa que el hábito ó costumbre de ver dos sucesos juntos uno con otro, de concebir el segundo á propósito del primero, pensando que si uno de ellos existe, el otro existirá también [1]. "

1 V. *Essai de l'idée du pouvoir ou de liaison necessaire.* — « Antes de persuadirnos de esta doctrina, » dice en otro lugar el filósofo inglés, refiriéndose á la presente paradoja, como él mismo la llamaba, « debemos repetir que la simple percepción de dos objetos ó acciones, cualesquiera que sean, referidos el uno al otro de este ó aquel modo, no nos da idea ninguna de poder ó de conexión entre ellos; que esta idea es suscitada en nosotros, viendo repetidas veces tal unión ó conjunción; que la repetición de ésta no produce ningún modo nuevo de ser en los objetos, sino sólo

280. *P.* Esta especie de reducción al absurdo que Hume vino á hacer, con advertencia ó sin ella [1], de la teoría sensualista de Locke, evidenciando que, lejos de explicar el origen de la idea de causa, conduce á rehusar esta idea al espíritu humano, y por consiguiente al escepticismo, ¿produjo alguna especie de reacción en los filósofos posteriores, induciéndolos á proceder por otro camino en la investigación del concepto de causa?

R. Sin duda sobrevino esa reacción entre los filósofos modernos, que no conocían ó no profesaban la verdadera doctrina; y de aquí las tentativas que se hicieron, en sentido diametralmente opuesto al del filósofo inglés, para dar razón del concepto que tenemos de causa, buscándola exclusivamente

tiene influencia en la mente mediante la costumbre; que esta costumbre es lo mismo que el poder y la necesidad; ¿qué son, por consiguiente, cualidades de las percepciones, no de los objetos, cualidades que el alma siente interiormente en sí misma, y no externamente en los cuerpos? » *Treatise of Human Nature*, part. III, §§ 14, vol. I.

[1] Hamilton cree que el favor dado por Hume á la opinión que deriva la noción de causa, engendrada á sus ojos de la costumbre, fue una mera reducción del dogmatismo (sensualista) al absurdo, poniendo á la vista la inconsistencia de sus resultados, *in his hands it was a mere reduction of dogmatisme to absurdity by showing the inconsistency of its results* (l. c.). Pero me recelo que esta es una especie fabricada con el intento de poner á salvo el nombre de aquel « gran pensador », como le llama Hamilton, contra el cargo justísimo de *escéptico*.

en la actividad del espíritu humano, anterior á toda experiencia, como la buscó Kant, ó considerando el principio, " todo lo que empieza á ser tiene alguna causa „, como una revelación de la razón, según el sentir de Cousin, ó invocando en favor de él la necesidad invencible de la naturaleza humana, juntamente con su incapacidad de percibir la conexión interna que hay entre los efectos y sus causas, á que apeló en vano la escuela escocesa.

281. *P.* ¿Qué tesis opone la sana filosofía al error de Hume, y á las vanas tentativas de los filósofos modernos contra el escepticismo del filósofo inglés?

R. Las tres siguientes: 1.ª Consta de hecho que tenemos idea de causa y efecto, y que esta idea no la confundimos con la mera sucesión entre dos cosas. 2.ª Es falso que esta noción provenga exclusivamente de la experiencia. 3.ª Es asimismo falso que la experiencia sea ajena á la formación de la idea de causa, ó que no pueda esta idea originarse en cierto modo de la experiencia. 4.ª La idea de causa es verdaderamente objetiva.

282. *P.* ¿Cómo se prueba que de hecho tenemos la idea de causa?

R. Si no tuviéramos la idea de causa, no podríamos decir, como decimos, qué cosa es,

ni podríamos distinguirla de la simple ocasión, ni de la condición, ni siquiera nombrarla [1] y defenderla contra los que la impugnan, ni éstos podrían tampoco impugnarla.

283. *P.* ¿Cómo se hace ver que es falso que la idea de causa provenga exclusivamente de la experiencia?

R. Porque la experiencia no pasa más allá de los hechos particulares, así internos como externos, que percibimos con los sentidos y la conciencia; mas la idea de causa es tan universal como la idea de ente, en cuanto esta expresa un modo de ser llamado *actividad, virtud operativa*, modo que se sigue al ente considerado en orden á otro ente, incluyendo por consiguiente el concepto de relación, que pertenece al entendimiento con exclusión de la experiencia. En otros términos: " En la idea de causa entran la de ser, y la de la relación con el no ser que ha pasado ó pasa al sér [2]: „ es

1 La nombramos por esta ó aquella manera siempre que hacemos uso de algún verbo activo, como hacer, obrar, crear, producir, querer, pensar, etc., ó de algún nombre cualquiera derivado de tales verbos.

2 « He dicho, escribe Balmes, que en la idea de ser entran la de ser, y la de la relación con el no ser que ha pasado ó pasa al ser... Lo que la idea de causa añade á la de ser, es algo distinto de la idea de ser, algo no incluido en ella; y se llama causalidad, fuerza, virtud productiva, ú otros nombres semejantes: todos ex-

así que tales ideas pertenecen al orden intelectual en su expresión más abstracta y universal; luego es imposible que la idea de causa en que están incluídas, provenga exclusivamente de la experiencia.

284. *P.* ¿Diremos por ventura, según esto, que la experiencia es ajena á la formación de la idea de causa?

R. Tanto la experiencia interna como la externa puede decirse que tienen parte en la formación de esa idea, aunque con esta diferencia: que la primera nos pone de manifiesto la sucesión de los hechos sensibles, ó sea el tránsito que en ellos se verifica del no ser al ser, y viceversa, tránsito que implica como hemos dicho la conexión que media entre la causa y el efecto; y la experiencia interna, además, nos muestra esa relación en los hechos á que da testimonio, de suerte que podemos entender, mediante la reflexión, ser nosotros mismos el principio de donde tales hechos proceden, y el sujeto en que tienen ser en calidad de accidentes [1].

presan la relación (¿la virtud?) de un ser para realizar en otro el tránsito de un no ser al ser.» *Filosofía fundamental*, lib. X, cap. I.

1 Tratándose, por ejemplo, de los actos intelectuales, Santo Tomás declara que cada cual sabe por propia experiencia, que es el principio de ellos, *experitur unusquisque seipsum esse qui intelligit*. SUMMA THEOL., I, q. 76, a. 1. Véase á San Agustín, *De Trinit.*, lib. X, cap. X.

285. *P.* ¿En qué nos fundamos para decir que la idea de causa es objetiva?

R. Nos fundamos en su mismo origen, que es, por una parte la experiencia externa y la interna, y de otra la realidad misma representada por las ideas que entran en la razón de causa, conviene á saber, la razón de ser y el orden que dice á lo que pasa del no ser al ser. Puede, á la verdad, acaecer que en este ó aquel caso el entendimiento no aplique rectamente el concepto de causa juzgando como causa de alguna cosa lo que no lo sea, pero la misma idea de causa según que representa la razón de ser con dicha relación, es esencialmente objetiva.

286. *P.* ¿Qué se infiere de aquí?

R. Que pecan contra la verdad en la presente materia, así los que derivan la idea de causa de sola la experiencia, siquiera sea ésta la interna, como los que sacando las últimas consecuencias del sensualismo, la suprimen por completo y la reducen á una mera costumbre ó asociación de ideas, y como los que en ella ven ora una forma *à priori* del entendimiento, ora una revelación de la razón impersonal, ahora, por último, la expresión de una necesidad intelectual fundada en la incapacidad que se atribuye á la razón para en-

tender el tránsito de una cosa del ser al no ser y del no ser al ser [1].

LECCIÓN XXVIII

DE LA CAUSA EFICIENTE.

287. *Pregunta.* ¿Que se entiende por causa eficiente?

Respuesta. La causa eficiente es el principio extrínseco de donde procede primeramente el movimiento ó producción de la cosa por medio de la acción [2]; ó en otros

1 Esta necesidad de suponer una causa siempre que se nos ofrece algún nuevo fenómeno, Hamilton la saca, por decirlo así, de parecerle que es imposible pensar la razón que nada llegue á ser algo, y que algo llegue á ser nada: *We are unable, on the one hand, to conceive nothing becomming something,—or, on the other, something becomming nothing.* Para el filosofo inglés, la sentencia que se lee en Persio: *Ex nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti*, expresa en su más pura forma todo el fenómeno intelectual de causalidad *express, in its purest form, the whole intellectual phenomenon of causality.* Para salir, pues, de este círculo de hierro que él mismo se forja (pues el dicho tránsito ya hemos visto que lo entiende muy bien nuestra razón iluminada con la luz ontológica de los conceptos de ser y de no ser que se manifiesta en los hechos de la experiencia), Hamilton recurre al principio favorito de su escuela, al instinto, á la necesidad de nuestra naturaleza, como si de este modo se explicasen las razones de las cosas, y en particular las ideas de causa, de efecto, de creación. Es de advertir que para Hamilton la idea de efecto es la de una cosa que existía antes de ser efecto, y la idea de creación representa á sus ojos no sé qué evolución. ¡Desdichada filosofía!

2 *Principium extrinsecum, a quo primo profluit motus, seu rei productio.* Así ARISTÓTELES, lib. 2, Phys., cap. III.

términos, el principio por el cual se hace algo que no era; ó el principio que por medio de su acción [1] da la existencia á alguna cosa nueva [2].

288. *P.* ¿A qué se da el nombre de *condición* y de *ocasión* ó causa ocasional?

R. Entiéndese bajo el nombre de *condición* todo aquello que se requiere para que la causa produzca su efecto, en el cual no tiene sin embargo la condición influjo alguno; y bajo el nombre de *ocasión* se entiende aquello con cuya presencia obtiene la causa la oportunidad de obrar, con la cual, y no por sí misma, mueve y excita la ocasión á la causa eficiente á obrar en tal momento más bien que en tal otro, etc.

289. *P.* ¿Qué especies hay de condiciones?

1 Se dice por *medio* de su acción, no porque esta sea alguna cosa media entre la causa y el efecto, sino porque la acción es el mismo efecto *in fieri*, y como *vía* ó tendencia al efecto, y aun porque la acción no es de la esencia de la causa.

2 Todo efecto de causa eficiente es, pues, ser nuevo, precedido del no ser y sacado por consiguiente del no ser, *ex nihilo sui;* lo cual puede acontecer de dos maneras, á saber: ó preexistiendo la cosa ó sujeto en que este nuevo ser es producido, ó sin que tal sujeto preexista, sino antes siendo él también sacado de la nada: en el primer caso el efecto es producido simplemente *ex nihilo sui;* en el segundo, *ex nihilo sui* ET SUBJECTI, llamándose en este segundo caso *creación* á la producción de la cosa. El término *a quo* de la creación es el no ser, y el término *a quo* de las demás acciones eficientes es alguna cosa existente que por la virtud de la causa pasa á ser lo que antes no era.

R. Las condiciones, ó disponen la virtud de la causa eficiente para la acción, ó la aplican, ó al menos remueven los impedimentos (*causa removens prohibens*): y así varían según la variedad de las causas, ó la de los sujetos en que éstas obran, ó las circunstancias que acompañan su acción, etc. Además, hay condiciones que pueden suplirse, como la luz del día, requisito para la visión, puede ser suplida con la luz de alguna bujía; y condiciones que no pueden absolutamente suplirse (*conditio sine qua non*), como que una cosa toque á otra ó se junte con ella de algún modo para producir el efecto recibido en la misma [1].

290. *P.* ¿En qué se divide la causa eficiente?

R. Las divisiones que traen todos los autores de la causa eficiente son éstas:

I. *Causa primera y causa segunda*. Causa

1 Esta conjunción puede ser *inmediata ó mediata*. La conjunción *inmediata* puede ser: 1.°, por *identidad*, y de este modo produce el alma en sí misma los actos de entender y querer; 2.°, por *presencia substancial*, y así está Dios presente en todas las cosas; 3.°, por *unión física*, que es el modo cómo obra el alma en el cuerpo con que está substancialmente unida; 4.°, por *física contigüidad*, y así es como un cuerpo cualquiera impele á otro. La conjunción *mediata* puede tener lugar: 1.°, por medio de algún *instrumento*, v. gr., el *pincel*, con el cual modifica el pintor el lienzo; 2.°, por *emanación*, que es el modo de tocar la flor al respectivo sentido; 3.°, por *acción sobre otra causa*, v. gr., la del calor sobre las plantas, que á su vez producen sus frutos.

primera es la que no depende de otra causa; y causa segunda la que, bajo cualquier concepto que sea, depende de otra causa.

II. *Causa universal* y *causa particular*. Causa particular es la que produce sólo una especie de efectos, como el animal otro animal como él; y causa universal aquella cuya virtud se extiende á *todos* los efectos que pueden ser producidos, cuya causa se dice absolutamente universal, ó sólo á todos los efectos de muchas especies distintas, como el *sol*, del cual se dice que es causa de la generación de todas las cosas que hay debajo de él [1].

III. *Causa per se* y *causa per accidens*. Causa *per se* es la que produce aquello á que se ordena por su naturaleza, ó si es libre, aquello que tira á obrar; y causa *per accidens* aquella que no teniendo de suyo, ó como tal causa, conexión con el efecto, le acontece sin embargo el juntarse con él, ora por parte de la causa, cuando alguna cosa está accidentalmente unida con ella, ó sea con el principio ó sujeto de la acción, como si al arquitecto le acontece ser músico, y se dice que el tal músico dirige la obra; ora por parte del efecto, cuando al

1 De estas dos maneras de causa universal, la segunda es finita, así como la causa particular.

efecto se junta accidentalmente otro efecto, como si alguno, abriendo un sepulcro, descubre un tesoro, que entonces se dice de él, que es causa de la invención del tesoro, en razón de la conexión accidental de ésta con la excavación [1].

IV. *Causa física* y *causa moral*. La primera influye en el efecto con su propia virtud; y la segunda mueve á obrar á la causa, según que ésta es conoscitiva: son, pues, causas morales el imperio, el consejo, la súplica, las amenazas, en cuanto mueven á obrar al agente físico conoscitivo, así como los premios y los castigos que se proponen respectivamente al mérito y al demérito [2].

1 «Sciendum est, quod aliquid potest dici causa alterius per accidens dupliciter: uno modo ex parte causae, quia scilicet illud quod accidit causae dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa per accidens alicujus: alio modo ex parte effectus, ut scilicet aliquid dicatur causa per accidens alicujus, quod accidit ei quod est effectus per se: quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, quia habet ordinem necessarium ad effectum; sicut remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum. Unde removens prohibens dicitur movens per accidens: sicut columna impedit motum lapidis; unde removens columnam dicitur per accidens movere lapidem superpositum. Alio modo quando accidens habet ordinem ad effectum non tamen necessarium nec ut in pluribus, sed in paucioribus: sicut inventio thesauri ad effossionem in terra. Et hoc modo fortuna et casus dicuntur causae per accidens. Tertio, quando nullum ordinem habet nisi forte secundum existimationem; sicut si aliquis dicat, se esse causam terraemotus, quia, eo intrante domum, accidit terraemotus.» S. Th., 5, *Metaph.*, lect. 5.

2 Dos cosas merecen aquí notarse: una de ellas, que la causa

V. *Causa principal* y *causa instrumental*. Causa principal es la que obra con virtud propia, como la vista es causa principal de la visión; y causa instrumental la que obra en virtud de otra cosa, no obrando por tanto para sí sino para otro, como el siervo, ó como los aparatos de que se ayuda la vista para el acto de la visión.

VI. *Causa próxima* ó inmediata, y *remota* ó mediata, según que entre el agente y la acción media otro agente ó no.

VII. *Causa necesaria* y *causa libre*: entre las cuales hay esta diferencia, que la primera, supuestos los requisitos todos de la acción, no puede dejar de obrar, estando además determinada á un solo efecto, y haciendo de por sí todo lo que puede; y la causa libre es todo lo contrario.

VIII. *Adecuada é inadecuada*. La primera es idónea para producir todo el efecto; la segunda ha menester el auxilio de las otras causas para producirlo. La causa adecuada suele distinguirse de la *total*, á la que se opone la *parcial*.

Verdaderamente eficiente físicamente sólo se dice de la causa *per se*, así como la causa moral, considerada físicamente, es causa *per accidens*, aunque moral é imperativamente sea causa *per se* (SUÁREZ, Disp. 17, sect. 2, 6); y la segunda, que no debe confundirse la causa eficiente moral con la causa final. Véase a SCHNEIDER sobre este punto, pág. 658, nota.

IX. *Unívoca, equívoca y análoga.* Causa *unívoca* es la que produce su efecto semejante específicamente á ella; causa *equívoca*, aquella cuyo efecto le es semejante en razón de pertenecer al mismo género; y causa *análoga*, aquella cuyo efecto participa la semejanza de ella por alguna manera de analogía.

X. *Perficiente, disponente, adjuvante y auxiliante*, que son otros cuatro modos de la causa eficiente enumerados y declarados por Santo Tomás de Aquino con las palabras siguientes: « Dícese perficiente la causa eficiente que produce la última perfección de la cosa, como es lo que induce la forma substancial en las cosas naturales, ó la artificial en las obras de las artes, como el que edifica la casa. Disponente es la que no induce la última forma perfectiva, sino sólo prepara la materia para que reciba la forma: en este sentido, el que desbasta las piedras ó pule las maderas, se dice que hace la casa. Tal causa no se llama con propiedad eficiente, porque lo que así se hace, no es la casa sino la potencia. Más propiamente será eficiente cuando induce la última disposición á la que se sigue de necesidad la forma, que es como el hombre da el sér al hombre sin producir al entendimiento que

le viene de fuera. Adjuvante se dice la causa según que obra para el efecto, en lo cual se diferencia del agente principal, porque éste obra con fin propio, mientras que el ayudante obra para fin ajeno, como el que ayuda al Rey en la guerra, que ayuda para el fin del Rey. Tal es la disposición de la causa segunda respecto al fin de la causa primera, porque la causa segunda obra por el fin de la primera en todos los agentes ordenados unos á otros, como el militar al fin del civil. La causa consiliante difiere de la principal en que le da á ésta el fin y la forma de obrar. Tal es el orden ó respecto del primer agente por medio del entendimiento á todo agente segundo: porque el primer agente intelectual da siempre el fin y la forma de obrar al segundo agente, como el que construye la nave, al operario, y el entendimiento primero á toda la naturaleza [1].

LECCIÓN XXIX

DE LOS PRINCIPIOS CON QUE OBRA LA CAUSA EFICIENTE, Y DE LA CAUSALIDAD DE LA MISMA.

291. *Pregunta.* ¿Qué principios de acción se consideran en las causas eficientes?

1 5 *Metaph.*, lect. 2.

Respuesta. Para responder á esta cuestión hace la escuela una división de la causa en causa que obra *ut quod*, y causa que obra *ut quo* [1]. La causa llamada *ut quod* es aquello que produce el efecto; así, tratándose de las substancias compuestas, como el hombre, el todo substancial es el *principium quod*, ó sea la causa que obra *ut quod*. Y la causa *ut quo* es la misma virtud operativa, con la cual obra el *principium quod*, v. gr., la *razón*, con la cual el alma humana discurre.

292. *P.* ¿Cuáles son los principios con que las substancias compuestas producen sus efectos?

R. Como estos efectos sean de dos clases, á saber: *accidentales*, como el *movimiento* del aire, y *substanciales*, como el *sér de una planta*, la causa ó principio *ut quo* de que necesita la substancia, tiene que ser, ó alguna forma accidental de ella, ó la forma substancial que, junto con la materia, constituye el compuesto substancial ó causa *ut quod*.

293. *P.* ¿Pueden ser consideradas las substancias criadas como principio inmediato y próximo de la acción?

1) Véase la nota de la página 131 correspondiente á la lección XXIII.

R. Ninguna substancia criada puede ser principio inmediato y próximo de obrar, sino todas sus acciones las hacen las criaturas por medio de sus respectivas potencias [1], las cuales son distintas realmente del sujeto ó substancia individua de que dimanan.

294. *P.* ¿Cómo se prueba que las potencias naturales son distintas de las substancias que con ellas obran [2]?

R. Pruébase esta conclusión, 1.º, porque en *una misma* substancia individua pueden darse muchas potencias naturales, *numérica y específicamente distintas*, v. gr., en el *alma humana* el *entendimiento* y la *voluntad*, en los *animales* las *potencias vegetativas y las sensitivas*; y 2.º, porque las substancias criadas, en razón de sus respectivas naturalezas son principios de donde proceden radical ú originalmente acciones de diferentes especies, respecto de las cuales, según que per-

1 Véase á SANSEVERINO, *Dynam.* c. 1, art. 1, vol. 1, y al Padre VAN DER AA, *Ont.* prop. 61.

2 Para la eficacia de esta prueba conviene tener entendido que toda potencia subjetiva es especificada por la acción correspondiente, pudiendo decirse que tal es la especie de potencia cual es la especie de acción á que se ordena; y que las acciones se especifican por su respectivo objeto formal, diferenciándose entre sí en razón de los objetos que tienen de diversos géneros. De todo lo cual es fácil inferir, que las potencias naturales no sólo se distinguen de la substancia, sino también entre sí. Así se explica que puedan crecer en intensidad ó disminuir y decaer independientemente unas de otras.

tenecen á esta ó la otra especie, son indiferentes; y por esta razon, si no fuera por las varias potencias que radican en las respectivas substancias, distinguiéndose de ellas, y que están determinadas á diversas especies de accion, las substancias criadas no podrian obrar [1].

295. *P.* ¿Qué dificultades se oponen á esta tesis?

R. Contra ella se ha dicho, 1.°, que la substancia puede por sí misma ejecutar sus operaciones sin necesidad de potencias, cuyo sér sea distinto del suyo; 2.°, que si la substancia exigiera para obrar, tener potencias activas distintas de ella misma, esta exigencia habría de proceder, ó de ser ella perfecta, ó de ser imperfecta: si procediera de ser ella perfecta, no podrían ser en Dios una

1 La potencia tambien puede llamarse *facultad*, pues dice tanto como *facilidad*, en razon de disponer á la substancia en orden á obrar. Tambien se dice *potencia activa*, por el respecto y tendencia activa que tiene á la accion. Véase lo que sobre este propósito se lee en Leibnitz: «*Les puissances répond au latin* potentia, *elle est opposée à l'acte, et le passage de la puissance à l'acte est le changement. C'est ce qu'Aristote entend par le mot de mouvement, quand il dit que c'est l'acte, ou peut être l'actualité de ce qui est en puissance. On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement: or, le changement est un acte de cette possibilité étant actif dans un sujet et passion dans un autre. Il y aura aussi deux puissances, l'une passive, l'autre active. L'active pourra être quelquefois faculté, et peut être que la passive pourra être appelée capacité ou réceptivité.*» — Nouveaux essais sur l'entendement humain, livre II, chap. 21.

misma cosa el sér y el poder; y si procediera de imperfección, nada se conseguiría para explicar la acción con acudir á una cualidad añadida á la substancia, é inferior por consiguiente á ella; 3.°, que la naturaleza va á sus fines por el camino más breve, y que más breve que la distinción es la identidad; 4.°, que la naturaleza es por lo menos principio radical de las operaciones, y por consiguiente se halla en potencia para producirlas sin necesidad de añadir ninguna otra potencia; 5.°, que si la substancia fuera distinta realmente de sus potencias, hallaríase al menos en potencia para recibirlas, y siendo ella distinta de esta potencia, hallaríase asimismo en potencia para recibirla, y así *in infinitum*, lo que es absurdo; y 6.°, que en las substancias compuestas, además de la naturaleza ó principio radical total (causa total *a quo*), se da un principio radical formal de acción, por donde la acción misma puede explicarse sin necesidad de añadir principios distintos á la substancia.

296. *P.* ¿Qué respondemos á estas objeciones?

R. A la primera respondemos negando que la substancia criada pueda obrar por sí misma, y notando que si obrara ella por sí, de forma que se originara la acción inme-

diatamente de la misma naturaleza del sujeto, como ésta sea una, idéntica y necesaria, el sujeto obraría siempre necesariamente y del mismo modo, y no según la variedad de las circunstancias, ni ejecutando actos específicamente diversos. — A la segunda decimos, que el obrar las substancias criadas por medio de potencias distintas de ellas, ni supone pura perfección, ni arguye mayor imperfección, sino implica un sujeto imperfecto, cual es la substancia finita, pero perfeccionado por la virtud operativa que la adorna. — A la tercera, que el camino más breve en orden á la operación en el caso presente es la distinción, porque la identidad no es en él verdadero camino. — A la cuarta, que de ser la naturaleza principio de las operaciones, y de estar en potencia para producirlas, no se infiere que sea principio inmediato de ellas, ni que no haya necesidad de virtud próxima de que procedan. — A la quinta, que una cosa es la potencia en que se considera á la substancia en orden a tener las potencias con que obra, y otra muy distinta estas potencias operativas; la primera es pasiva, las segundas activas. De aquella no se trata en la presente cuestión, y no es razón confundirla con las fuerzas que tienen las substancias criadas en orden

a la operación. — A la sexta, que tanto la naturaleza de la cosa como la forma substancial, que especifica y determina las substancias compuestas, son principios remotos de donde procede la acción, mas no son los principios próximos é inmediatos de ella.

297. *P.* ¿De dónde proceden las potencias naturales, por medio de las cuales obran las substancias criadas?

R. Proceden de las esencias mismas de las cosas, aunque no como de causa eficiente, sino por modo de emanación ó resultancia. La causa eficiente de ellas es la misma que produce, con el mismo acto que á ellas, al sér de la substancia adornada de tales potencias, del cual se sigue necesariamente el sér de las mismas.

298. *P.* ¿A qué dáis el nombre de *resultancia*?

R. A la producción de alguna cosa que se sigue de otra, al ser está producida; producción fundada en la mutua y natural conexión de entrambas, según el principio, *qui dat esse dat consequentia ad esse*, el que da á la cosa el sér de la esencia, dále asimismo con el mismo acto, aunque secundariamente y por la conexión natural que tienen con la esencia, las propiedades que se siguen de ella, al modo como el que levanta del suelo

alguno de los anillos de una cadena, levanta asimismo á todos los demás anillos de ella.

299. *P.* ¿Qué es lo que nos mueve á creer, que las potencias naturales dimanan así de las substancias?

R. De esta verdad nos persuadiremos considerando que las substancias criadas no obran sino por medio de sus potencias, y así es naturalmente imposible que dén el sér física y efectivamente á lo mismo de que han menester para obrar: que es preciso, por tanto, recurrir á algún principio extrínseco y eficiente de tales fuerzas, el cual debe de producirlas, no después de producir las substancias en que radican, pues ninguna substancia está privada de ellas, que sería carecer de los medios precisos para su natural perfección, sino en el acto de producir á las primeras, con las cuales están necesariamente ligadas.

300. ¿En qué consiste la causalidad de la causa eficiente; y ante todo, qué se entiende por *causalidad*?

R. Entiéndese por *causalidad* en general, aquello por lo cual es constituído el agente en acto segundo, distinto de la potencia operativa, que le constituye en acto primero; por donde se vé, que la causalidad de la causa eficiente consiste en la acción, ó mejor

dicho en obrar *(agere)*, verbo en infinitivo con que se expresa el concepto de actividad juntamente con el de su actual ejercicio [1].

301. *P.* ¿Qué condiciones se requieren para este ejercicio?

R. Las cinco siguientes: 1.ª, que la causa eficiente exista realmente con existencia actual; 2.ª, que, tratándose de la causa finita, preexista alguna cosa ó sujeto en que pueda obrar; 3.ª, que la causa eficiente y el sujeto en que haya de obrar, se distingan de algún modo entre sí; 4.ª, que entre el agente y el paciente se dé alguna desemejanza; y 5.ª, que el agente toque de algún modo con su virtud á la cosa ó sujeto que ha de recibir su acción, para lo cual se requiere que esté pre-

1 Con no menos claridad que elegancia describela el sabio Lepidi en las siguientes líneas: « Aunque la potencia activa constituya á la substancia en principio agente *in actu primo*, pero no la constituye activa *in actu secundo*, ó sea de manera que actualmente obre, sin que sobrevenga y se añada alguna otra cosa. No basta tener uno expedita la facultad de andar ó de escribir para que se diga de él, que anda ó escribe actualmente, sino además es preciso por parte del agente cierta nueva determinación mediante la cual la potencia se aplica á la acción. Esta determinación se llama *acto segundo*, y es el último complemento de la causa agente en razón de principio activo, cierta actuosa moción, la última actualidad por parte del sujeto que obra, el ejercicio actual de la potencia activa, la energía y como el impulso, por cuyo medio la causa saca de sí misma lo que en sí contiene virtualmente, la razón por la que el agente se torna de no comunicativa de sér en comunicativa de sér, y por último, es la fuerza ó virtud actuosa que dice orden esencialmente á algo distinto del agente, transfiriéndole al sér de la nada de sí. » *Ontología*, lib. III, sect. I, cap. IV.

sente en él, porque donde no está la cosa, allí no es nada, y la nada no puede obrar.

302. *P.* ¿De cuántos modos se dice estar presente el agente?

R. La presencia del agente [1] es de dos maneras, á saber: *inmediata* ó *mediata*, según que obra, ó por contacto, ora de cantidad, ora de virtud no difundida fuera de él; ó por virtud, que él difunde fuera de sí. Esta última tiene lugar ó por medio de instrumento, como el pincel empleado por el pintor, ó por emanación, como acontece en la acción de los cuerpos olorosos en el respectivo sentido, ó por proyecciones como los gérmenes de las raíces, ó comunicando el agente á otro la virtud productiva.

303. *P.* ¿Qué es *instrumento* ó causa *instrumental*?

R. Por *instrumento* se entiende la causa que obra en virtud de otra, ó en otros términos, que obra por alguna virtud que no le pertenece por ninguno de los modos con que un agente se dice que obra con virtud propia.

304. *P.* ¿Qué modos son éstos?

R. Se dice de alguna cosa que obra con

1 Vease la nota correspondiente á la pág. 225 de la lección anterior.

virtud propia: 1.°, cuando la virtud de obrar es propiedad del agente, v. gr., del *fuego* es propia la fuerza ó virtud que tiene de *calentar*; 2.°, cuando, aunque no sea propiedad del agente, está subordinada á otra virtud que sí es propiedad de él, como la virtud de la *caridad* se subordina á la *voluntad*, explicándose así que el amor á Dios proceda del hombre como de causa principal; y 3.°, cuando la virtud operativa es recibida en el agente como en sujeto, v. gr., el *calor* en el *agua*, de la cual se dice que está *caliente* cuando recibe la forma del *calor*, que no es propiedad del agua, sino virtud recibida en ella.

305. *P.* ¿Qué virtud es, pues, aquélla con que obra la causa instrumental?

R. Es la virtud transeunte ó moción que recibe de la causa principal. Por donde á la razón de instrumento pertenece el ser *movens motum*, porque de la causa principal recibe el impulso ó moción con que obra, y mediante la cual es elevado á la consecución del efecto de la causa principal [1].

1 *Causa instrumentalis*, dice Santo Tomás de Aquino, *non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente* (Sum., 3 p., q. 62, a. 1). Y en otro lugar: *Instrumentum nunquam adhibetur ad causandum, nisi per quam motus, est enim ratio instrumenti, ut sit movens motum* (Contra Gent., II, cap. 21). — Se advierte que la moción que recibe el ins-

306. *P.* Demás de la moción que recibe de la causa principal ¿tiene la instrumental alguna virtud propia con que coopere para el efecto de la causa principal?

R. Ciertamente, porque como dice muy bien Santo Tomás de Aquino, el instrumento no ejecuta la acción instrumental sino ejercitando la virtud propia [1]. Esta conclusión se hace evidente considerando la diferencia que hay entre el instrumento y el medio; porque el medio, á diferencia del instrumento, es lo que transmite la acción de alguna causa sin hacer nada de por sí, como el aire, por ejemplo, que es medio por donde se comunican la acción de la luz y de los cuerpos sonoros, etcétera. Pruébase asimismo porque para obras diversas necesitamos de instrumentos también diversos, lo cual no acaecería si nada influyese en el efecto la virtud propia de cada uno de ellos.

307. *P.* ¿Cuántas especies hay de instrumento?

trumento, no se ha de entender sólo de la corporal, cual se considera en los instrumentos de las artes, pues también consiste en algún influjo conducente al efecto (*influxus virtûs*), ó participación de la virtud principal, v. gr., las cualidades que la semilla recibe del árbol por modo transeunte, con las cuales se eleva á la producción del árbol.

[1] Instrumentum non perficit actionem instrumentalem, nisi exercendo propriam. S. Th., 3. part., q. 62, art. 1.

R. El instrumento se divide, según los varios modos con que una cosa puede obrar por virtud de otra, 1.°, en *moral* y *físico*. Instrumento *moral* es el que obra sólo moralmente como un *contrato*, un *documento*, una *moneda*, ó moralmente es movido por la causa principal, como el *siervo* por su *señor;* é instrumento *físico* el que físicamente es movido y físicamente obra, como un *arma de fuego*. 2.° En *instrumentum quod* é *instrumentum quo:* el primero es el mismo sujeto agente que sirve á otro supuesto, como el *báculo* al *caminante*, la *semilla* al *árbol* en la generación; y el segundo es la misma virtud de obrar menos principal, la cual es ó *propiamente* dicha, conviene á saber, la moción derivada al *instrumentum quod*; ó *impropiamente* dicha, conviene á saber, alguna virtud de la misma causa principal que influye solamente en el efecto, según la conexión que tiene con otra virtud, como la virtud accidental próxima en la generación de la forma substancial [1]. 3.° En *artificial*, que sirve al artífice, como el *cincel*; *natural*, que sirve á las causas naturales, como las *manos*, la *lengua*, los *ojos;* y *sobrenatural*, de que Dios usa para producir efectos

1 AMAT., *Inst. philos.*, Metaph., lib. IV, q. II, art. 4.

sobrenaturales, como de las palabras sacramentales para causar en nosotros la santidad. 4.° En *conjunto* y *separado*, según que se une con la causa principal, como los sentidos con el entendimiento; ó que no se une con ella, como la semilla que obra instrumentalmente después de separada del árbol.

LECCIÓN XXX

DE CÓMO SE CONTIENE BAJO ALGÚN CONCEPTO EN LA CAUSA ADECUADA LA PERFECCIÓN DEL EFECTO.

308. *Pregunta.* ¿Por qué modos puede contener la causa la perfección del efecto?

Respuesta. Por tres modos, á saber: *formaliter*, *eminenter* y *virtualiter*. Contiénela *formalmente* cuando la perfección de la causa y la del efecto son de la misma razón, y pertenecen á una misma especie, como acontece en las causas unívocas; *eminentemente* ó con eminencia, cuando la causa tiene una perfección de orden más noble, con la cual obra lo mismo, aunque bajo una razón más excelente, que la perfección que tiene de común con el efecto: de este modo decimos que la perfección del hombre está

contenida en Dios; y *virtualmente*, si la causa es poderosa para producir el efecto, y conferirle la perfección que él pide [1].

309. *P.* ¿Cómo se prueba que la perfección del efecto se da por alguno de estos tres modos en la causa?

R. Si hubiera en el efecto alguna perfección no contenida de alguno de estos modos en la causa, tal perfección no tendría ciertamente causa, porque es imposible que el efecto exceda á la causa, ó que la causa dé una perfección que ella no tiene.

310. *P.* ¿Con qué razones se resuelven las objeciones contra esta conclusión?

R. Conviene saber á este propósito, primero, que esta conclusión debe entenderse de la perfección esencial, no de la accidental: así se explica que de *padres* dotados de *ingenio* y *hermosura* corporal procedan *hijos imbéciles y deformes;* segundo, que el efecto puede exceder á la causa instrumental considerada *per se*, porque no al instru-

1 «Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel *secundum eandem rationem*, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel *eminentiori modo* si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis; manifestum est enim, quod effectus praeexistit *virtute* in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori.» S. Th., 1. p., q. 4, a. 2.

mento, sino al agente principal, es á lo que se asimila el efecto; tercero, que las causas morales para obrar su efecto sólo exigen el poder manifestarse al entendimiento é inclinar á la voluntad mediante el conocimiento del respectivo bien; y cuarto, que las causas que llaman *destructivas* ó *corruptivas* no hay razón por la que contengan la perfección de lo que destruyen ó corrompen, sino es según aquella virtud con que pueden hacer que deje de ser lo que antes era, como se echa de ver en el *sol*, que *deshace* la *nieve*.

311. *P.* ¿Qué axiomas son los proferidos en la escuela, referentes á dicha conclusión?

R. Los axiomas siguientes:

I. " El obrar sigue al sér: *Operari sequitur esse.* „ Con que se da á entender, que la operación no puede exceder á la perfección del agente, sino antes debe responder á la naturaleza de él.

II. " El modo de obrar se sigue al modo de ser: *Modus operandi sequitur modum essendi.* „ Cuyo sentido es, que el modo de obrar, considerado en general, no puede ser más noble que el modo de sér, considerado también en general. La razón es, porque la virtud eficiente estriba en la esencia misma de la causa, debiendo por tanto corresponder á la naturaleza de ella; y de aquí que el

modo de obrar sea proporcionado al modo de ser [1].

III. " El modo de conocer se sigue al modo de ser: *Modus cognoscendi sequitur modum essendi.* „ Por esta razón, si el principio conoscitivo depende de la materia en cuanto á la existencia, de ella dependerá también en orden á la acción; y, por el contrario, si su sér es espiritual ó independiente de la materia, sus actos serán asimismo independientes de ella.

IV. " Ninguna cosa es causa de sí misma: *Nihil est ex causa sui ipsius;* „ porque para serlo, la cosa debería ser primero que ella misma, lo cual implica [2].

1 " *Effectus*, dice Santo Tomás, *suis causis proportionabiliter respondent.* » *Contra Gent.*, II, 21.

2 Espinosa entendía por *causa de sí* aquello cuya esencia envuelve á la existencia, *per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam* (Ethic., defin. 1), y de esta definición dedujo que Dios es causa de sí, *Deum esse causam sui* (ibid. prop. 34); pero aquella definición parte de un concepto falso de causa, á saber: que la causa no dé á lo causado nuevo sér, distinto y dependiente de la causa, sino sea una misma cosa con él. De ese falso concepto, no menos que de un falso concepto de substancia, dedujo Espinosa con toda malicia su doctrina panteística, no debiendo por tanto sorprender, que después de haber dicho que Dios es causa de sí mismo, tomando á la palabra *causa* en ese sentido falso y abusivo, según el cual se identifica con el efecto, añadiera: «y de todas las cosas, *et omnium rerum*,» confundiéndole y haciéndole uno con todas ellas. « Hegel, añade Sanz del Río, admite este pensamiento como de Spinosa, repitiendo (Propädeutica logica, 2.ª parte, §§ 56): *Die substanz ist das unbedingte, an und für sich bestehende wesen, insofern es unmittelbare existenz hat*

V. " Todo efecto supone causa: *Omnis effectus supponit causam.* „ Lo cual es evidente, porque la razón de efecto incluye el proceder de otra cosa y ser hecho por otra cosa.

VI. " La causa es antes que el efecto: *Causa prius est effectu,* „ por lo menos con prioridad de naturaleza, pues si obra por medio de movimiento, la prioridad es también de duración ó tiempo respecto del efecto considerado *in esse facto* [1].

VII. " La causa y lo causado son al mismo tiempo: *Causa et causatum sunt simul.* Aforismo que debe entenderse de la causa en acto, la cual incluye algún efecto acomodado á su conato, al que inmediatamente se ordena; y del efecto también en acto, que á su vez supone la causa de donde emana.

VIII. " El efecto se distingue realmente de su causa: *Effectus a causa sua reali-*

(substantia est *causa sui*; id quod per se concipitur, sive cujus conceptus involvit existentiam).» KRAUSE, *Sistema de la filosofía*, pág. 176. Así Hegel como Espinosa no conocen, pues, otra substancia sino la que el primero llama lo absoluto, ni más causa que esa substancia, según que es *causa de sí misma*!!!

1 « Causa efficiens, quae agit *per motum*, de necessitate praecedit *tempore* effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis: sed si actio sit *instantánea*, et non successiva, non est necessarium, faciens esse prius facto *duratione*, sicut patet in illuminatione.» I p., q. 46, a. 2, ad. 1.

ter distinguitur. „ Verdad fácil de entender para quien considere, que el efecto es algo realmente nuevo, que se hace por la causa, y aun que se recibe en otro sujeto cuando la causa obra con acción transeunte.

IX. " La causa de la causa es causa de lo causado: *Causa causae est causa causati.* „ Quiere decir, que aquello que produce á alguna causa, remotamente es también causa de lo que por esta causa, una vez puesta, se produce; porque la causa que produce á otra causa, le da la potencia y las fuerzas con que obra, y es, por tanto, la causa remota de los efectos que proceden de ella. Así el *sol*, que *produce la luz*, es causa de la *manifestación de los colores*. Pero este axioma debe entenderse de los efectos reales que son producidos por la causa posterior en cuanto esta es efecto de la anterior, y que se siguen *per se* á la causa posterior. Discurriría, por consiguiente, mal el que hiciese á Dios causa del pecado que hace el hombre, que es obra de Dios; porque ni el pecado es cosa física, ni es cometido del hombre en razón de haber sido criado por Dios, ni se sigue necesariamente y *per se* de las potencias que le han sido dadas por Dios, pues es una violación del orden establecido por la causa primera.

X. " Cual es la causa, tal es el efecto: *Qualis causa talis effectus.* „ Es decir, que los efectos responden proporcionalmente á sus causas, de forma que si la causa es unívoca, el efecto es de la misma razón que la causa; si equívoca ó análoga, y la misma inteligente, el efecto responde á la causa ejemplar.

XI. " Todo agente obra algo semejante á sí mismo: *Omne agens agit sibi simile.* „ El cual aforismo ha de entenderse de la causa eficiente principal, y no del instrumento; y la semejanza que enuncia, se ha de tomar ó según la misma razón específica, ó según la misma razón genérica, ó sólo según alguna analogía, como aquellas cosas que son causadas por Dios, las cuales no se le asemejan sino por la semejanza imperfecta que tienen en razón de entes con el principio primero y universal de todo el sér. Razón por la cual puede decirse en algún modo, que las criaturas son semejantes á Dios, mas no que Dios sea semejante á ellas [1].

XII. " Dos cosas no pueden ser causa eficiente una de otra: *Duo entia nequeunt esse*

1 « Inter Deum, et creaturas non est similitudo per convenientiam in aliquo communi, sed per imitationem: unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur. » S. Th. In lib. 1 *Sent.* Dist. XXX. q. 1, a. 4, ad 6.

sibi invicem causa efficiens: „ porque en tal caso cada una de ellas sería al mismo tiempo antes y después que la otra. Con este axioma conviene este otro: " Dos entes no pueden ser mútuamente causa uno de otro en el mismo género de causa: *Duo entia nequeunt in eodem genere causae sibi mutuo esse causae.* „ Dícese en el mismo género, porque en género diverso sí puede eso ser [1].

XIII. " En ningún género de causa puede procederse infinitamente: *In nullo causarum genere est procedere in infinitum.* „ Y á la verdad, ó se trata de causas coordinadas y subordinadas *accidentalmente*, ó de causas *subordinadas esencialmente*. En el primer caso no puede procederse *in infinitum* sin que de este proceder se origine un número infinito, que es absurdo; y en el segundo tampoco puede procederse *in infinitum*, sin que resulten series de acciones de las cuales la subsiguiente pende de la antecedente, sin que haya causa alguna primera de la cual tome principio el movimiento.

XIV. " Las causas segundas no obran sino movidas por la causa primera: *Causae*

[1] " Contingit secundum *diversa genera* causarum idem respectu ejusdem esse causam et causatum, sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis. " S. Th., *De veritate*, q. 28, a. 7.

secundae non agunt nisi motae a prima. „ Axioma que debe explicarse, 1.°, " en cuanto Dios es el que da el sér á las cosas, pues las otras causas son como determinativas de aquel sér... y el sér es más íntimo en cada cosa que las cosas por las cuales el sér es determinado. De aquí que la operación del Criador penetre en las entrañas de la cosa más que las operaciones de las causas segundas [1]; „ 2.°, en cuanto las causas segundas no obran sino según las fuerzas que les da y les conserva el Criador; y así se dice que la causa segunda obra en virtud de la causa primera, *causa secunda agit in virtute causae primae;* y 3.°, en cuanto las causas segundas no obran si Dios no influye en sus acciones de modo que produzca el mismo efecto con ellas, y de aquí el decirse, que " la causa segunda es aplicada por la primera, *causa secunda applicatur a prima,* entendiéndose bajo el nombre de *aplicación* el concurso previo, ó solo el *simultáneo* [2].

1 « Deus est dans esse rebus: causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse... esse autem est magis intimum cuilibet rei, quam ea per quae esse determinatur. Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarum. » S. Th., In lib. II, *Sent.* Dist. 1, q. 1, art. 4.

2 « Deus immediate in omnibus rebus operatur, in quantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effecto; non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis

XV. "Las causas no han de multiplicarse sin necesidad: *Causae non sunt sine necessitate multiplicandae.*" Adagio en que se expresa más estrictamente el sentido de este otro: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.* La razón es obvia, porque una sola causa singular puede estar adornada de muchas fuerzas, mediante las cuales puede producir varios efectos, y así, de esta variedad no se infiere legítimamente la variedad de las causas.

LECCIÓN XXXI

DE LA EFICIENCIA DE LAS COSAS CRIADAS

312. *Pregunta.* ¿Quién, en la antigüedad y en los tiempos modernos, inclusos también los nuestros, han negado y combatido la virtud eficiente de las cosas criadas?

Respuesta. Entre los antiguos, los árabes [1], y aun alguno que otro filósofo esco-

virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum.» S. Th., loc. cit.

1 Por ejemplo Avicebron, o sea cierto Ibn Gebirol, árabe judío († 1070), de quien es la obra intitulada *Fons vitae*. «Fué sentencia de Avicebron, según Santo Tomás (cont. gent. III, 69), que ningún cuerpo es activo, sino la virtud de la substancia espiritual es la que, penetrando al través de los cuerpos, obra las acciones que nos parece que hacen los cuerpos.» Lo mismo vino á pensar

lástico [1], cuyo error renovaron en los tiempos modernos los discípulos de Descartes, especialmente Geulincx [2] y Mallebranche [3], y recientemente los que todo lo explican por medio del movimiento de los átomos, al que dan el nombre de *fuerza*, pues el movimiento en sí mismo considerado no expresa virtud alguna eficiente, sino sólo tiene razón de efecto.

313. *P.* ¿A qué se reduce la doctrina de los antiguos en este punto, y con qué nombre es conocida en la historia de la filosofía?

Algazel (Al-Gazzali, † 1111), á quien Averroes († 1198) introduce y hace decir (disp. 1, in phys. dub. 3), entre otras cosas, lo siguiente: *Dicimus, quod agens combustionis creavit nigredinem in stuppa et separationem in partibus ejus et posuit eam combustam et cinerem, et est Deus gloriosus mediantibus angelis vel immediate.* La doctrina de Algazel fué seguida por la secta de los doctores Musulmanes que hablan según la ley *(loquentes in lege)* de Mahoma.

1 De Gabriel Biel († 1495) dice el eximio Suárez (disp. 18, sect. 1), que reputaba probable esta opinión.

2 († 1669.) *Ética*. Véase sobre Geulincx el estudio reciente que acaba de publicar M. Vander Haegen sobre su vida y sus obras (Gante, Ad. Hoste, 1886), y la *Historia del Cartesianismo en Bélgica*, del Dr. G. Monchamps, así como el artículo de este autor en la *Revue Générale*, intitulado: *Geulincx y su teoría*, Bruselas, Diciembre de 1886. Bien será recordar, que Geulincx renegó de la fe católica en que había nacido, y se hizo protestante, dando así testimonio de la triste influencia que ha ejercido en muchas inteligencias el cartesianismo, disponiéndolas con su peligroso criterio de la idea clara y distinta, y en general con su hostilidad contra la verdadera filosofía, á dejar á la verdadera religión por la impiedad protestante.

3 († 1715) *De la recherche de la verité*, p. II; *De la méthode*, lib. VI, cap. III.

R. Redúcese á decir, que ninguna criatura tiene ninguna acción en la producción de los efectos naturales, y así el fuego, dicen, no calienta, sino Dios es quien causa el calor *estando el fuego presente*, y lo mismo vienen á decir en todos los demás efectos naturales. Doctrina conocida con el nombre de *ocasionalismo*, por sostener sus autores, llamados *ocasionalistas*, que las cosas en cuya presencia causa Dios los efectos que se les atribuyen, son únicamente la ocasión de que Dios los produzca, sin que ellas por su parte hagan nada.

314. *P.* ¿Se dan grados y diferencias entre los partidarios del ocasionalismo?

R. Tres grados y diferencias se dan entre ellos, según que lo profesan con mayor ó menor rigor: los más rígidos niegan á todas las criaturas la razón de causas eficientes; otros, no tan rígidos, conceden á las inteligencias cierta virtud eficiente; y, por último, los benignos ó moderados únicamente rehusan esta virtud á las substancias inanimadas.

315. *P.* ¿De dónde tomaron los antiguos [1] la ocasión para concebir tal error?

[1] Decimos los antiguos, porque los modernos ocasionalistas todo su error lo sacaron de creer con Descartes, que el alma es el pensamiento, que los cuerpos son la extensión, y que los fenó-

R. Tomáronla de considerar que Dios está verdaderamente en todas partes y en todas las cosas, y que con la inmensidad de su virtud toca á todas las que ocupan lugar, siendo como es la causa universal del sér [1].

316. *P.* ¿Con qué argumentos se demuestra contra los ocasionalistas la realidad y eficiencia de las causas segundas?

R. Ante todo, esta eficiencia es una verdad que consta por la experiencia, así interna como externa. La primera nos enseña que no tenemos necesidad sino de querer para producir innumerables actos, ora inmanentes, ora transitivos, de los cuales, así como de los que ejecutamos con otras potencias, nos tenemos por verdaderas causas eficientes en fuerza de la propia conciencia. Y la experiencia externa, aunque incapaz de aprehender *per se* en las cosas sensibles la razón de causa, pero la percibe indirectamente ó *per accidens*, en cuanto esta perte-

menos de la materia no son más que movimientos. Si el alma, en efecto, fuera *esencialmente* consciente de sus actos, no podrían atribuírsele sino aquellos de que tiene conciencia, mas no los transitivos, de los que no la tiene: si la esencia de los cuerpos fuera la extensión, por fuerza tendrían que ser absolutamente pasivos, pues la extensión no implica actividad; y si todo fuera en el mundo movimiento, cambio de átomos, en vano sería hablar de fenómenos dinámicos, de verdaderas fuerzas materiales.

1 Véase á Santo Tomás, *Contra Gent.* lib. III, cap. 69.

nece á la misma cosa ó sujeto percibido por el sentido [1]. — Esta misma verdad se evidencia *à priori*, ó sea tomando el discurso de la perfección de la virtud divina, considerada ora según su propia razón *(secundum se)*, ora en el fin por el cual obra, ora en la sabiduría con que obra. Cuanto á lo primero, "la perfección del efecto, dice Santo Tomás, determina la perfección de la causa, porque según es mayor la virtud, así es también mayor el efecto que ella produce. Ahora, como Dios sea agente perfectísimo, razón es que á las cosas criadas por Dios se sigan las perfecciones que de Él proceden. El que detrae, pues, alguna cosa á la perfección de las criaturas, por el mismo caso detrae á la perfección de la divina virtud. Por consiguiente, si ninguna criatura tiene acción para producir algún efecto, mucho es lo que con ello pierde la perfección de la criatura, porque propio es de la perfección en que ella abunda, que pueda comunicar á otra la perfección que tiene. Esa

1 Por esta razón sin duda, aunque no solamente por ella, Santo Tomás (2, Dist. 1, q. 1, a. 4) calificó de necia á la opinión de los ocasionalistas — *haec positio stulta est* — pues «destruye el juicio del sentido, *destruit judicium sensus*», dando á entender lo que decimos en el texto, que la actividad de los cuerpos puede incluirse entre los sensibles *per accidens*. Qué especie de sensibles sean estos, puede verse en la Psicología.

posición detrae, pues, á la virtud divina [1]. „ " El orden de la causa y de lo causado, añade en otra parte el Santo Doctor, es substraído con tal error de las cosas criadas, con detrimento de la virtud y potencia del Criador, á la cual pertenece comunicar virtud á su efecto [2]. „ La misma conclusión se demuestra atendiéndose al fin por el cual obra *ad extra* la divina virtud, ó sea á la gloria de Dios, que resulta de imprimirse en las cosas criadas, según el modo de cada una, alguna semejanza de la bondad divina, no solamente en el sér, sino también en la acción y virtud de obrar. — Finalmente, considerada la perfección de Dios en la sabiduría con que Dios obra, es asimismo argumento decisivo en pro de dicha tesis; porque, " como sea contra la razón de la sabiduría, que haya en las obras del sabio cosa ninguna en vano, si las cosas criadas no obrasen por modo alguno para producir los respectivos efectos, sino Dios lo hiciese todo inmediatamente, en vano serían empleadas por Dios otras cosas para producir efectos [3]. „ Y no se diga que Dios las ha criado para que sirvan de ocasión en la pro-

1 Loc. cit.

2 I p. q. 105, a. 5.

3 Loc. cit.

duccion de los efectos: porque si fueran meras ocasiones, no habrían sido hechas con tan maravilloso artificio, del modo más acomodado y conveniente para obrar lo que obran, ni habría razón por la que en este ó aquel orden de operaciones fuesen empleadas tales cosas y no otras, el fuego, v. gr., y no el agua para quemar, las plantas, y no los minerales, para fructificar, etc. "Lo más imperfecto, añade Santo Tomás, es por razón de lo más perfecto. Así como la materia es por la forma, así la forma, que es acto primero, es por su operación, que es acto segundo; y de este modo la operación es el fin de toda cosa criada [1]. „

317. *P.* ¿Se puede demostrar esto mismo *ab absurdo*, por las consecuencias notoriamente falsas y monstruosas de la teoría de las causas ocasionales?

R. Con esta doctrina de las causas ocasionales son incompatibles la libertad de albedrío, la razón de mérito y demérito y la diferencia entre el bien y el mal moral. De ella se derivan lógicamente el panteísmo y el escepticismo: este último, porque si no damos crédito á la experiencia y á la razón, que nos certifican de la actividad de las

[1] *Sum. theol.*, I p., q. 105, a. 5.

substancias criadas, antes que tenerlas por meras ocasiones sería más razonable negarles la existencia; y el primero, porque si los actos de entender, según los más rígidos patronos de dicha teoría, fueran actos del mismo Dios, lógicamente se podría inferir de aquí, que la substancia del alma racional, de donde tales actos proceden, es la misma substancia divina. Finalmente, " si las cosas criadas careciesen de acción en la producción de los efectos, ninguna naturaleza de sér criado podría ser conocida por el efecto; y de esta suerte se nos haría imposible todo conocimiento de la ciencia natural, en la cual las demostraciones son tomadas de los efectos [1].„

318. *P.* ¿Qué razones oponen los adversarios contra la eficiencia de las cosas criadas?

R. A tres clases pueden reducirse las objeciones de los ocasionalistas: unas proceden de considerar la naturaleza de la acción; otras de la consideración de las substancias criadas; y otras, finalmente, del concepto de Dios, como causa absoluta y universal. Atendiendo á la naturaleza de la acción, se ha dicho, que es imposible toda acción pro-

1 *Cont. Gent.*, l. c.

piamente dicha que no sea verdadera creación, y pues el poder crear sólo es de Dios, á Él únicamente, que no á las criaturas, debe referirse como á causa eficiente única toda producción verdadera. Atendiendo á las cosas criadas, se ha dicho, que las espirituales no pueden mover á los cuerpos, porque la voluntad de que están adornadas, no tiene virtud para moverlos; que los cuerpos por su parte, como inertes que son, no pueden obrar ni moverse, y que, colocados en el último grado del sér, no tienen debajo de sí sujeto en que ejercitar la actividad, si antes no son ellos movidos. Finalmente, por respecto á la causa universal, perfectísima y absoluta, Dios, se opone, que esta causa, como universal que es, produce todos los efectos; que como perfectísima, excluye en la producción de ellos á todas las causas; y como absoluta, tiene bajo su dependencia á todas las criaturas, las cuales por consiguiente no pueden depender unas de otras, como dependerían si unas procedieran de otras, pues sólo dependen de Dios. Opónese también, que no habiendo repugnancia alguna en que Dios produzca todos los efectos con exclusión de las criaturas, y en presencia ó con ocasión de ellas, no puede decirse que así no sea.

319. *P.* ¿Qué debemos responder á la objeción que hace de todo efecto una verdadera creación?

R. Que en esta objeción se desconoce lo que es propiamente creación, porque no consiste el acto de crear en hacer que algo llegue propiamente á ser que antes no fuera, sino en sacar alguna cosa de la nada, no preexistiendo materia alguna en que sea recibido el efecto, como preexiste cuando la acción es meramente transmutativa, cuyo término es algún compuesto de materia preexistente. Hecha esta distinción, decimos, que el crear es de sólo Dios, mas el producir tal ó cual cosa sacándola, no ciertamente de la nada, sino de la potencia de la materia, que recibe alguna forma, ó reduciendo al acto la potencia de alguna substancia en orden á este ó aquel accidente de que es capaz, pertenece también á las criaturas [1].

[1] No sólo no se opone en nada, dice el eximio Suárez, la eficiencia de las criaturas á la divina eficacia y autoridad, sino antes la declara y enaltece admirablemente. Porque como enseña Santo Tomás, de tal arte comunicó Dios su bondad á las cosas criadas, que les dió inclinación y virtud para comunicar á otras cosas lo que ellas participan de la bondad del mismo Dios, repartiéndolo con ellas según la capacidad de cada una. A este propósito dijo antes Platón, que «bueno es Dios, y no tiene envidia, *bonus est Deus, et liberæ non fungitur, neque ulli invidet.*» y así hizo á todas las cosas buenas y semejantes á sí mismo, con

320. *P.* ¿Y qué diremos para resolver las objeciones relativas á las mismas cosas criadas?

R. Respecto de las espirituales decimos, que así como el alma humana, además de la voluntad, tiene virtud para mover al cuerpo con que esta unida, así las substancias meramente espirituales deben tener, en esfera menos restringida (pues su naturaleza es más excelente), fuerza con que mover á los cuerpos. Respecto de los cuerpos decimos, que la inercia les impide, cuando son movidos, el mudar su movimiento, mas no les impide obrar, antes por el contrario, es propio de los cuerpos, que, movidos, muevan y obren [1]; y que no es cierto, que ocupen el último grado en el orden de lo que tiene alguna manera de entidad, porque lo más ínfimo de todo es la materia primera ó prima, absolutamente inerte y pasiva, con la cual se junta en los cuerpos alguna forma ó principio substancial, de donde proceden las fuerzas ó potencias activas con que obran, sin que sea necesario que haya otras

la inclinación á comunicarse según su capacidad. Unas se comunican, pues, materialmente, otras formalmente, y no repugna, por tanto, que asimismo se comuniquen eficientemente.» *Metaph.*, dist. 18, sect. I, n. 9.

1 «Hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat.» S. Th., de pot. q. 5, a. 3.

substancias inferiores á los cuerpos para que ejerciten ellos su actividad, sino mutuamente obran unos sobre otros, comunicándose sus respectivas perfecciones, y uniéndose entre sí con este género de vínculos dinámicos, que hacen parte tan principal en la ejecución del orden que resplandece en la creación.

321. *P.* ¿Qué debe responderse finalmente á lo que dicen los adversarios fundándose en ser Dios la causa universal, perfectísima y absoluta de todos los efectos?

R. Que no porque obre Dios en las cosas en concepto de agente primero, puede decirse que esté de más la acción de las causas segundas [1], sino antes pide esta acción la razón de causa primera, no á la verdad porque Dios necesite de las cosas criadas para obrar lo que ellas obran, sino por ser conforme á la divina sabiduría que no haya nada vano é inútil en sus obras. Dios es, pues, la causa primera y universal, pero no la única; debiéndose notar á este propósito, que un mismo efecto puede ser producido por

1 «Dios, dice Santo Tomás, no sólo es causa de las acciones en cuanto *da la forma*, que es principio de la acción, sino también *conservando las formas y las virtudes de las cosas*, y en todas ellas *obra íntimamente*, concurriendo en las operaciones de todas. Obra, pues, Dios en las cosas como agente primero, sin que por esto sea superflua la operación de los agentes segundos.» Véase *Contra Gent.* III, 70, y I p., q. 105, a. 5.

varias causas totales no siendo del mismo orden [1], y que así como no es inconveniente que una misma acción sea producida por algún agente y por la virtud de éste, tampoco lo es, que sea producido el mismo efecto inmediatamente por el agente inferior y por Dios, aunque de modo diferente [2]. Y no puede decirse que la causa primera, como perfectísima, excluya á las demás causas; porque así como la existencia de los seres criados no disminuye ni oscurece en nada á la divina perfección, sino antes descubre su grandeza, así la eficiencia de esos seres no quita nada á la divina virtud, sino antes la declara y engrandece. Por último, debemos decir que la dependencia en que constituye á algunas cosas el proceder de agentes segundos, no se opone á la dependencia que toda criatura como tal tiene esencialmente de Dios, con lo cual no es á su vez incompatible que tal ó cual criatura, según algún modo de producción, dependa también de otra criatura. Y sobre lo de no

1 « ... una actio non procedit a duobus agentibus *ordine ordinis*, sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente. » L. c.

2 « Sicut non est inconveniens, quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo. » Ibid.

haber repugnancia en que Dios produzca todos los efectos con exclusión de las criaturas, negamos que deje de haberla respecto de las acciones inmanentes y vitales, mayormente si son moralmente malas; y aun con relación á los actos no vitales, aunque no haya repugnancia metafísica, pero repugna físicamente que no sean producidos por sus propias causas naturales, como realmente lo son en no mediando algún milagro; y así, en la Sagrada Escritura [1] se atribuye á milagro que el fuego no obrase en los justos los efectos de su virtud [2].

LECCIÓN XXXII

DE LA CAUSA MATERIAL Y DE LA FORMAL.

322. *Pregunta.* ¿Qué significan las palabras *forma* y *materia*?

1 Sap. xvi.

2 Por esta y las demas razones huyo de reputar Suarez por cierta la eficiencia de las cosas criadas, no sólo según la experiencia y la razón, sino asimismo según la doctrina católica y á la sentencia contraria por temeraria y errónea. He aquí sus mismas palabras: « Quam veritatem non tantum *sensu et ratione* existimo esse *evidentissimam*, sed etiam *fidei doctrinam catholicam, certissimam*; unde sicut ob priorem causam oppositam sententiam S. Thomas *stultam* appellavit, ob posteriorem vocare possumus *temerariam et erroneam*, ideoque merito rejicitur ab omnibus philosophis et theologis. » Disp. 18, sect. 1

Respuesta. Los vocablos *forma* y *materia* están tomados de las obras ó producciones de las artes, por ejemplo, en un *caballo de bronce*, el *bronce* es la materia de él, y la *semejanza del caballo* esculpida en esta materia es en él la forma. Donde se ve, que la materia de suyo es indiferente para recibir esa ú otra forma. A todo sujeto, pues, que de por sí es indiferente para recibir esta ó aquella forma de las muchas que puede recibir, y que puede por tanto ser determinado por varios modos ó razones, se le da en general el nombre de *materia*, así como se da el nombre de *forma* á aquello por lo cual el sujeto es determinado por cierto modo ó razón. Según esto, la materia en general es cualquiera *sujeto determinable*, y la forma el *principio determinante*. Uno y otro vocablo han pasado á las cosas incorpóreas, según que son concebidas bajo la razón de sujeto capaz de ser determinado por otra cosa para constituir alguna razon cierta de sér [1].

323. *P.* ¿Qué división suele hacerse de la materia?

1 « Sicut omne, quod est in potentia, potest dici materia, ita omne id quo habet aliquid esse, quodcumque esse illud sit, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma. » *De principiis naturae*, cap. LIMBURGIO, lib. v, q. 1.ª

R. La materia suele dividirse en materia *ex qua*, *in qua*, *et circa quam* [1]. Se dice *ex qua* la materia respecto del compuesto de materia y forma, ó respecto de la forma que de ella es educida [2]. Se dice *in qua* la materia respecto de la forma que en ella es introducida, aunque puede también el *in qua* tomarse en abstracto, según que dice habitud ó respecto á la forma como inherente á la materia. Por último, con relación al agente se dice *circa quam* la materia acerca de la cual obra el agente.

324. *P.* ¿De cuantos modos puede estar la forma en la materia?

R. Puede estar en la materia, ó como en sujeto de *información* ó *adhesión*, como está en el cuerpo el alma humana, de modo que puede existir sin estar en él; ó como en sujeto de *sustentación* ó *inhesión*, como está en el cuerpo de algún bruto el alma irracional respectiva, que no puede existir sola, ó

1 Sobre esta división observa el eximio Suárez, que no es división de cosas ó materias, sino de oficios ó respectos de la misma materia. *De corpor. natura*, Bolonia, 1877.

2 El mismo autor observa, que bajo el primer respecto, el cuerpo humano es materia *ex qua*, pero no bajo el segundo, porque la forma del hombre (el alma racional) no es educida de la potencia de la materia, pues no depende de ella *secundum fieri* et *esse*, es decir, ni según que es producida, pues su origen es la creación, ni según el ser que tiene, pues el alma puede existir y existe sin materia con dejando que deja al cuerpo.

como está en la cera la figura de esfera, que tampoco puede existir sin materia.

325. *P.* ¿En qué se divide la materia *ex qua*?

R. En *transeunte*, como es, v. gr., el *leño* de que se hace el *fuego*, incluyéndose en la materia, según esta significación, el respecto de término *a quo*; y *permanente*, cuando continúa como principio interno en el término *ad quem* de la generación del compuesto, que consta de materia y forma. También suele dividirse en *metafísica* y *física*. Esta última es la que recibe la forma substancial, y de la cual resulta, juntamente con la forma, un todo específico; y la primera es el género respecto de la diferencia, aunque el nombre de *materia* se usa aquí impropiamente, por analogía y proporción con la materia física. También se emplea impropiamente el nombre *materia* en el sentido de potencia capaz de recibir alguna forma cualquiera, ora substancial, ora accidental [1].

1 « En este sentido, la potencia intelectiva, según que recibe en sí el acto de entender y las especies inteligibles, puede llamarse *materia*; y la esencia espiritual, ó sea la forma creada que no subsiste en la materia, como el ángel, en cuanto puede recibir en sí la existencia, se dice materia, pues en ella hay composición de potencia y de acto, y por consiguiente de materia y de forma, aunque esto no se diga propiamente, según el modo común de hablar. » (S. Th., Qq. disp., de Sp. cr. q. un., a. 1). *Lexicon peripateticum*, auct. NUNCIO SIGNORIELLO, art. *Materia*.

326. *P.* ¿Qué se entiende por *materia prima*, y qué por *materia segunda?*

R. La materia *prima*, llamada así porque niega ó excluye otra materia primera, y por referirse á la segunda, es la que no supone ningún sujeto anterior; ó como la definió Aristóteles: el primer sujeto del cual se hace alguna cosa, *primum subjectum, ex quo fit aliquid* [1]. En otros términos, la materia se dice *prima* cuando es considerada según que está destituída de toda forma, y es capaz de recibirlas todas [2]. Y materia *segunda* se dice la que ya supone un sujeto anterior, ó sea la que está ya dotada de alguna forma.

327. *P.* ¿De cuántos modos se dice y entiende la forma?

R. "De tres modos, dice Santo Tomás. En uno de ellos se dice *forma*, según que por ella (*a qua*) es formada la cosa, como de la forma del agente procede la formación del efecto... Otro modo de decirse la forma

1 Physic., c. 7.

2 « *Id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiæ, ut potentia quædam intellecta præter omnem speciem et formam; quæ tamen est susceptiva formarum.* (S. Th., Qq. disp. q. un. *De Sp.* cr., a. 1 c.).» Conviene con esta descripción la que se lee en Ruperto, Præp. ev. l. xv, c. 44, donde se refiere la doctrina de los filósofos antiguos: « Aristóteles, dice, et Plato materiam corpoream illam quidem vocarunt, sed formæ, speciei, figuræ, et qualitate carentem, si eam sumpte natura spectaveris, quæ tamen uti formarum omnium receptaculum est. »

es el que se emplea al decirse, que según ella *(secundum quam)* es formada alguna cosa, como el alma es la forma del hombre, y la figura de la estatua es la forma del mármol... Del tercer modo se dice forma de alguna cosa aquello á semejanza de lo cual *(ad quod)* es formada y constituída alguna cosa, y esta es la forma ejemplar; y en esta significación suele tomarse el nombre *idea*, de modo que sea lo mismo idea que forma á la que alguna cosa imita [1]. „ De estas tres acepciones, la principal es la segunda, y la primera y tercera son analógicas, por la analogía que tienen con la que es propiamente forma [2], conviene á saber, con aquella según la cual es formada la cosa, forma llamada *intrínseca*, porque por la misma naturaleza se ordena á determinar intrínsecamente al sujeto, el cual es denominado por ella [3].

328. *P.* ¿En qué se divide la forma intrínseca?

1 Qq. disp. *Verit.*, q. 3, a. 1.

2 En los sacramentos de la Iglesia, « las palabras se han *por modo* de forma, y las *cosas* sensibles *por modo* de materia. » S. Tho., 3. p., q. 60, a. 7.

3 *Forma denominat subjectum suum*: se entiende de la forma física, intrínseca, propiamente dicha: y la razón es, porque la denominación expone lo que sea la cosa denominada, lo cual depende de la forma. Por esta razón Aristóteles definió la forma, *ratio quidditatis*, ὁ λόγος τοῦ τί εἶναι.

R. En forma metafísica, impropiamente llamada *forma*, que es forma del todo, y equivale á la esencia, no teniendo por tanto causalidad propiamente dicha [1]; y forma *física*, ó propiamente dicha, que es forma de la parte, ó sea de la materia, y parte del compuesto que hace con ella. La forma física se divide en *substancial* y *accidental*. La primera es la substancia incompleta que junto con la materia constituye la esencia de la substancia compuesta; y la segunda, la que sobreviene al sujeto ya completo en el sér de substancia: ambas convienen en ser acto ó perfección, y en conferir á la cosa el sér de tal cosa; pero de la forma substancial se dice, que dá el sér *simpliciter*, ó sea el sér primero, que no tiene otro sujeto; y de la accidental, que dá cierto *sér secundario*: la *blancura*, v. gr., no da á la nieve el *sér de nieve*, sino sólo el *sér de blanca* [2].

1 « Forma metaphisica, dice el eximio Suárez, quae est forma totius, nihil aliud est, quam tota rei substantialis essentia, quam etiam *integram naturam* appellamus: quae non dicitur forma eo quod specialiter exerceat propriam causalitatem formae, sed quia rem essentialiter constituit per seipsam, . . . nec constitutio non est per causalitatem ab ipsamet natura aliquo modo distinctam, sed est per intrinsecam actualitatem et entitatem ipsius naturae totalis. Et propter hoc etiam dicitur haec forma metaphysica non physica. » Metaph. D. 15. sect. 11, n. 8.

2 « Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat *esse simpliciter*, sed *esse tale*, sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum.

329. *P.* ¿En qué consiste la causalidad de la materia y de la forma?

R. La razón por la cual así la materia como la forma influyen en su efecto, ó son constituídas en razón de causas, ó lo que es lo mismo, la causalidad de la materia y de la forma, no consiste en acción alguna de ninguna de ellas en la otra, sino en la mútua comunicación de la propia realidad por su unión inmediata para constituir el compuesto substancial ó el accidental. La causalidad propia de la materia se considera con respecto al compuesto y con respecto á la forma: con respecto al compuesto, la causalidad de la materia es la composición, por la cual, en el hecho de comunicarse á sí misma como *sujeto receptivo*, constituye intrínsecamente el compuesto; y la causalidad de la materia respecto de la forma, es la *sustentación*, por la cual recibe en sí á la forma, pero de suerte que la forma dependa, en cuanto es hecha y tiene sér (*secundum fieri et esse*), de la materia, y en este senti-

Et ideo quum advenit forma accidentalis non dicitur aliquid *fieri* vel *generari simpliciter*, sed *fieri tale* aut *aliquo modo se* habens, et similiter quum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid *corrumpi simpliciter* sed *secundum quid*. Forma autem substantialis dat esse simpliciter et ideo per ejus adventum dicitur aliquid *simpliciter generari* et per ejus recessum *simpliciter corrumpi*.» S. Th., I. p., q. 76, a. 4.

do se dice que es causada por la materia, ó que es educida de la materia, se entiende cuando la forma no es substancia completa en razón de substancialidad, como lo es el alma humana, porque en este caso la materia no tiene razón de causa material, sino sólo de condición [1]. Y la causalidad propia de la forma se considera á su vez respecto del compuesto y respecto de la materia: respecto del compuesto, es la composición, por la cual, por lo mismo que se dá á sí misma al compuesto como *acto recepto*, concurre en razón de parte á constituir el compuesto, que es aquí el efecto [2]; y respecto de la materia, es la información con que la determina al sér substancial ó al sér accidental, según que la forma es substancial ó accidental [3].

1 Justo es añadir con el Padre Limburgo, «que esa doble causalidad de la materia no es sino la doble denominación de una sola causalidad. No puede, en efecto, concebirse, que una forma sea recibida por un sujeto, sin concebirse por esto mismo que sea hecho el compuesto; el mismo es, pues, el acto con que la forma es recibida, y el todo es compuesto, aunque, con respecto á la forma, se dice *recepción*, y con respecto al todo, *composición*.» *Quaest. metaph.*, lib. v, q. 3.ª

2 En el lenguaje de la *Escuela*, la misma *forma* se dice simplemente forma respecto del sujeto, en que es recibida, y *causa formal* respecto del efecto, que es constituido por ella.

3 Adviértase asimismo, que «entre esas dos causalidades de la forma sólo hay distinción de razón, pues por el mismo acto con que la forma actúa é informa á la materia, constituye efectivamente el compuesto: la misma idéntica causalidad se denomina

330. *P.* ¿Cómo se llama el efecto causado por la forma, y en qué se divide?

R. Llámase *efecto formal*, y se divide en *primario* y *secundario*. Efecto formal primario es el compuesto concreto: así la *estatua* es efecto formal respecto de la forma que hay en ella; y el *hombre*, efecto formal respecto del *alma* que informa al *cuerpo*. El efecto formal se distingue inadecuadamente de la causa formal, porque además de la causa formal, incluye también al sujeto. Efecto formal secundario es aquel que lleva consigo el primario, y con él se enlaza necesariamente.

331. *P.* Según todo lo que hemos dicho, ¿se puede demostrar que la materia y la forma son verdaderas causas?

R. Esta verdad se demuestra con el silogismo siguiente: Entiéndese por causa propiamente dicha lo que influye sér en el efecto; es así que la materia y la forma influyen sér en la cosa, constituyendo intrínsecamente todo el compuesto, la materia como potencia, y la forma como acto: luego...

composición respecto del todo, ó *información* respecto de la materia. » LIMBURGO, l. c.

LECCION XXXIII

DE LA CAUSA FINAL.

332. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por fin [1]?

Respuesta. Por fin se entiende aquello por lo cual obra la causa eficiente *(propter quod causa efficiens operatur)*, ó aquello en gracia de lo cual es hecha alguna cosa *(id cujus gratia aliquid fit)* [2].

333. *P.* ¿En qué sentido usamos aquí la palabra *gracia*?

R. Esta palabra se la suele emplear en dos sentidos, á saber, *objetiva* y *formalmente*, significándose en el primero la misma amabilidad del objeto, y en el segundo el amor y propensión hacia él: gracias á su

1 La palabra *fin* se toma aquí por una de las cuatro causas. Demás de esta significación, la palabra latina *finis* se toma en otros varios sentidos, los cuales expone el doctísimo Goudin en las siguientes líneas: « *Finis vocabulum variè sumitur: Primò, pro termino continui, ut punctum est finis lineae: Secundò, pro limitibus, ut Pyrinaei versus Occidentem, et Alpes versus Meridiem sunt fines Galiae: Tertiò, pro completione operis, ut navis dicitur finita, quando completa est, et apta navigationi: Quartò, pro consumptione, ut vinum dicitur finitum, quando exhaustum est: Quintò, pro desitione, ut mors dicitur finis vitae.* » Prima pars Physic., *De causa finali.*

2 Τὸ οὗ ἕνεκα. Arist. Met. IV. 2.

amabilidad el fin excita al amor de sí; y por efecto de este amor somos movidos á hacer otras cosas á causa del fin *(propter finem)*.

334. *P.* ¿Qué significan los nombres *intención del fin*, ó simplemente *intención*, *motivo*, *medio* y *remedio*?

R. Se da el nombre de *intención* al acto con que apetecemos el fin, según que ha de conseguirse por medios; *motivo* es la razón que mueve á apetecer el fin; *medio* todo lo que conduce á conseguir el fin; y *remedio* lo que remueve los impedimentos.

335. *P.* ¿De cuántas maneras puede considerarse el fin?

R. De dos, á saber: en la intención y en la ejecución *(in intentione et in executione)*. Considerado en la intención, el fin mueve á sí á la voluntad, y en siendo que es conseguido, la termina y aquieta. En otros términos: el fin, como bien que es, y por consiguiente apetecible, causa amor en la voluntad; y este amor tiende á conseguir ese mismo bien y á descansar en él como en su centro. De aquí la máxima: *Quod est prius in intentione est posterius in executione* [1].

1 Aunque la intención del fin, ó el obrar *propter finem*, puede atribuirse á todo agente, pero más propiamente se dice del sujeto racional, que lo conoce y apetece como tal fin. Cuando se dice, pues, que el fin es primero en la *intención* que en la ejecución, la

336. *P.* ¿Cómo se prueba que el fin debe ser tenido por causa verdadera y propiamente dicha?

R. Con el siguiente raciocinio: Aquello debe ser tenido por verdadera causa, que influye realmente en el efecto; es así que el fin influye real y verdaderamente en el efecto, moviendo moral [2] é intencionalmente á obrar al agente, que, á no ser movido, no obraría: luego el fin debe ser tenido por verdadera causa.

337. *P.* ¿Cómo decís del fin que es causa, esto es, principio que influye sér, siendo como es fin ó *término*, que en muchos casos ni siquiera tiene sér antes de la acción?

R. Esta dificultad se resuelve, distinguiendo entre el fin intentado *(finis intentus)*, y el fin conseguido *(finis obtentus)*: este es ciertamente término de la acción; pero aquel es principio de ella, pues aunque

palabra *intención* quiere decir, que antes de comenzar el agente la serie de actos que versan sobre los medios de llegarse al fin, conoce y quiere el fin á que se ordenan los medios; ó en otros términos, el fin puede decirse que está ya en el agente, no según su propia realidad, sino según la aprehensión del entendimiento, á que se sigue el amor de la voluntad. Pero también puede decirse que se da el fin en los agentes inferiores al hombre, según cierta impresión que se sigue de la naturaleza de ellos en cuanto tienden al respectivo fin y tienen apetitos con que se inclinan á él.

2 No se confunda, sin embargo, la causa *final* con la *moral*: la primera inclina *á sí* al agente; la segunda la inclina á *otra cosa* distinta de la causa.

carezca de ser en la realidad, lo tiene siempre en la intención, que es precisamente cuando hace su efecto, como el bien de la *salud*, que siendo como es aprehendida del enfermo, le mueve á buscar el remedio de su mal [1].

338. *P.* ¿En qué se divide el fin?

R. He aquí las principales divisiones del fin:

I. *Finis qui vel cujus*, y *finis cui*. El primero es la cosa que intentamos conseguir, en gracia de la cual elegimos los medios que conducen á ella, por ejemplo: la *ciencia*, la *salud;* el segundo denota el sujeto para el cual se apetece y procura el bien.

II. *Fin formal* é *interior*, y *objetivo* y *extrínseco*, á los cuales llama Santo Tomás *cujus et quo*, y otros *qui et quo*. Fin objetivo es aquel bien que deseamos alcanzar; y fin formal la posesión de este bien. No son propiamente dos fines, sino uno solo, conviene á saber: la cosa y la posesión de ella: en

1 « In finibus invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde substracto principio appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in exequutione, est unde incipit operatio; unde isto principio substracto nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem exequutionis est primum eorum quae sunt ad finem. » S. Th., 1, 2. q. 1, a. 4.

" el avaro „, por ejemplo, " el dinero y la posesión del dinero no son sino un solo fin [1]. „

III. *Finis efficiendus et finis obtinendus.* Aquel es producido por la operación del agente, como la resolución de algún problema geométrico; y éste el que preexiste á la operación con que simplemente se adquiere, como una heredad. El fin que se hace con la operación *(finis qui fit)*, es de dos maneras: uno que consiste *en* la misma operación, v. gr., en tocar algún instrumento; y otro el que resulta *de* ella, como de la edificación la casa edificada.

IV. *Finis operis et finis operantis.* Fin de la obra es aquel á que se ordena la obra por su naturaleza y sus propiedades: se llama también *intrínseco, propio, físico;* y fin del agente el que éste quiere y se propone conseguir con la obra que hace, por lo cual se denomina también fin *extrínseco, particular, ético.* La acción de *edificar*, por ejemplo, tiene por fin propio el edificio que ha de levantarse; pero el fin del que la hace, puede ser el lucro ú otro bien cualquiera [2].

1 « Sicut avaro est finis pecunia et acquisitio pecuniae. » 1, 2, q. 1, a. 8.

2 « Considerandum est quod quandoque aliud est finis operantis et aliud finis operis, sicut patet, quod aedificationis finis est

Bien será advertir, que por la voz *obra* no se entiende aquí *necesariamente* la *cosa hecha*, sino también puede ser significada la *acción* misma, y que el fin del agente es, ó *absoluto* ó *condicionado:* así, Dios al crear quiere absolutamente su gloria, la cual se sigue necesariamente; y condicionalmente quiere la bienandanza de la criatura racional, bienandanza que no se sigue sino puesta que sea por la misma criatura la condición de que depende el cumplimiento de este fin divino, es á saber, cumplir ella la voluntad de Dios.

V. *Próximo* y *remoto.* Próximo es el fin que se apetece sin que haya de por medio ningún otro fin; y remoto el que se apetece, habiendo de por medio uno ó más fines enlazados con él, v. gr., cuando se desea algún título con que poder ejercer algún oficio ó profesión para la subsistencia propia ó ajena.

VI. *Último* é *intermedio.* Último es aquel fin que por sí mismo se desea, y todos los demás fines son queridos por él [1]; fin que

domus, sed ædificatoris finis quandoque est lucrum.» 2. 2. q. 141, a. 6, ad 1.

1 El fin último puede ser ó *absoluto* ó *relativamente* último: es *absolutamente* último aquel fin á que todos los fines se refieren, sin referirse él á ninguno, cual es la felicidad respecto del hombre; y así San Agustín definió el último fin, aquel «por el cual son apetecidas todas las demás cosas, y él es apetecido por sí mismo,

no puede tener razón de medio, pues en él se detiene la voluntad, sin poder querer ninguna otra cosa fuera de él; por esta razón el bien en que consiste tal fin tiene que ser honesto y no útil, pues no se ordena á ningún otro bien. Fin *intermedio* es aquel por el cual queremos alguna cosa, siendo él á su vez querido por otra. Así, el que *siembra*, mira al *fruto* que espera; pero este fin se ordena á la vida presente del labrador, la cual á su vez se ordena á la futura: la *vida presente* es, pues, fin intermedio [1].

VII. *Fin total y fin parcial.* Fin total es el que de por sí es razón suficiente de obrar, como todo bien honesto prescrito por la ley; y fin parcial, el bien que no mueve al

propter quod appetenda sint cætera, ipsum autem propter se ipsum (De civit. Dei, VIII, 8)»; lo cual lo había ya dicho Aristóteles definiendo este fin: ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα ἀλλὰ τἄλλα ἐκείνου. (Met. II. 2.) *Relativamente* último, ó último *secundum quid*, es el que aunque no se dirija á otro fin, á él sin embargo no se refieren de ningún modo todos los demás fines, sino sólo cierta serie de ellos. «*In omnibus agentibus propter finem*, dice Santo Tomás (Cont. Gent. III, 2.), *hoc esse ultimum finis dicimus, ultra quod agens non quærit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consequuta non conatur ad aliquid ulterius.*» En este ejemplo del médico el fin último es *relativamente* último.

1 No debe confundirse el *fin intermedio* con el simple *medio;* este último, tan sólo por el fin es apetecido, y así no tiene razón de fin; mas el primero, no sólo es apetecido porque conduce á algún fin, sino también por la bondad que en sí tiene, y en razón de la cual es fin: así, algunas medicinas son apetecidas, no sólo en cuanto conducen á reparar la salud, sino por el placer que causan.

agente sólo y de por sí, sino necesita para moverle ir acompañado de otro fin, como el *atractivo de las letras* en muchos de los que las cultivan.

VIII. *Fin primario* y *secundario*, división que apenas se distingue de la anterior. Fin primario es el apetecido primeramente y de por sí; y fin secundario el que se apetece, aunque no sea necesariamente medio, por su conexión con otro fin, como si alguno saliera á paseo para reparar las fuerzas y ver á algún amigo.

IX. *Fin natural* y *fin sobrenatural*. Fin natural es el que no excede las fuerzas de la naturaleza, como la ciencia de lo que el hombre puede saber con la sola luz de la razón; y fin sobrenatural, el que sólo puede alcanzarse por sólo el auxilio de la divina gracia, como la clara visión de Dios.

339. *P.* ¿En qué consiste la virtud ó razón de causar propia del fin?

R. El principio ó razón de causar propia del fin, ó la causalidad del fin considerada *in actu primo*, es su misma bondad real ó aparente, con la cual se atrae el apetito del agente moviendo á éste á obrar. Decimos bondad *real* ó *aparente*, porque como la voluntad se inclina naturalmente al bien conocido por el entendimiento, cuando el en-

tendimiento le propone como bueno lo que realmente es malo, el mal puede decirse que la mueve con capa y apariencia de bien. Pero al mal como mal nadie se inclina [1]; antes por el contrario, de él huyen todas las cosas, habiendo sido definido por cosa absolutamente contraria al bien, de forma que, habiendo dicho Aristóteles del bien que es aquello que todas las cosas apetecen (*quod omnia appetunt*), del mal hubo de decir que es lo que todas las cosas huyen (*quod omnia fugiunt*). Todas las cosas obran, pues, en razón de obtener algún bien, especialmente la voluntad no puede tender sino al bien [2]; todo lo cual se confirma por la misma razón de fin, que, como hemos dicho, es aquello que con su amabilidad y gracia nos atrae, y por amor al cual obra el agente, siendo claro como la luz, que la amabilidad y el amor no son respectivamente otra cosa sino el bien que nos atrae, y el efecto que produce en el sujeto moviéndole á procurar el bien que ama.

340. *P.* ¿Qué condición requiere el principio ó razón formal de causar propia del fin para mover al apetito ó inclinación del agente?

1 *Nemo intendens in malum operatur.* S. Dionisio.

2 Véase á Santo Tomás, III. *Contra Gent.*, cap. 3, y I. 2. h. 8, a. 1.

R. La virtud de causar propia del fin tiene por condición ó requisito, que sea aprehendida la bondad del mismo fin: así al enfermo no le movería la salud á buscar la medicina conveniente, si no le fuera conocido el bien de la salud [1].

341. *P.* ¿No podrá decirse, que, no el bien aprehendido, sino la misma aprehensión del bien en que consiste el fin, es la razón formal de la causalidad final *in actu primo*?

R. No; porque la virtud de causar que tiene el fin, no la tiene ni se le deriva de ser aprehendido, sino de aquello por lo cual es verdaderamente fin, conviene á saber, de atraer ó excitar el apetito, de ser apetecido del agente, de ser el blanco á que mira éste en su operación, y de quietar su tendencia en siendo conseguido, cuyas dotes, que son precisamente las mismas en que consiste la razón formal de causa final *in actu primo*, no corresponden á la aprehensión del fin, ni al mismo fin en razón de ser aprehendido, sino en razón de ser real y positivamente fin, cuya virtud sin embargo pide

1 Conviene añadir, que el bien de la salud, así como cualquiera otro fin, no mueve según el *ser intencional* que tiene en el ánimo, sino según el ser real en que se termina la intención del agente.

por condición ser aplicada en cada caso mediante la aprehensión ó conocimiento del bien en que consiste el fin [1].

342. *P.* ¿En qué consiste la causalidad del fin, considerada en acto segundo, ó qué es aquello por lo cual el fin es constituído en razón por la cual obra el agente?

R. La causalidad del fin *in actu secundo* es el amor ó deseo de sí que inspira el fin á la voluntad: de aquí que en tanto tenga el fin razón de causa, en cuanto que por el deseo y amor de sí mueve á la acción. Así lo enunció expresamente Santo Tomás, diciendo, que así como el influir de la causa eficiente es obrar, así el influir de la causa final es ser apetecida y deseada [2].

343. *P.* ¿Qué moción es, según esto, la que recibe del fin el principio ó sujeto que obra?

R. Es una moción, no ya *real* y *propia*, sino *moral* ó *metafórica*, porque como la causa final no sea realmente activa como la

1 El mismo argumento se puede presentar en esta forma: «La razón formal, según la cual mueve el fin, es aquello mismo por lo cual obra el agente, ó lo mismo á que tiende; es así que aquello á que tiende el agente, y que, una vez obtenido, hace que cese la tendencia, no es el fin en cuanto aprehendido, sino en cuanto tiene ser real en la cosa; luego...»

2 «Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti, et desiderari.» *De verit.*, q. 22, a. 1. 2.

eficiente, sólo puede llamarse *activa* por traslación ó metáfora, debajo de la cual se entiende el amor y deseo de sí que excita en la causa agente, el cual, como acción del agente, es principio real y propio, que tiende al fin mismo que lo inspira, y del cual pende, según que es producido por amor de él, todo lo que bajo alguna razón es efecto de esta causa, y por consiguiente todas las acciones conducentes á la consecución del fin.

344. *P.* ¿Con qué aforismos suele expresarse en las escuelas la doctrina relativa á la causalidad del fin?

R. Con los siguientes:

I. " El fin respecto de las cosas que se hacen por él, es verdadera y propiamente causa: *Finis respectu eorum, quae propter ipsum fiunt, est causa vere et proprie.* „ La razón es, porque en tanto obra el sujeto agente, en cuanto es movido por aquello á que tiende; por esto, la palabra *fin* significa la razón ó motivo de obrar, ó sea aquello en gracia de lo cual alguna cosa es hecha ó es.

II. " El fin en el orden de las causas es la primera: *Finis in ordine causarum est prima.* „ Porque el fin es lo que mueve al agente, y el agente á su vez es el que introduce la forma en la materia.

III. " El fin en las cosas prácticas es como

el principio en las especulativas: *Finis in practicis est sicut principium in speculativis.* „ Quiere decir, que al modo como en el raciocinio el conocimiento de los principios y la adhesión que les dá la mente, es causa y motivo de conocer las conclusiones y asentir á ellas, así en la operación la inclinación al fin es la causa y motivo de obrar las cosas que conducen al fin.

IV. " En la intención de los fines no se dá proceso en infinito: *In finium intentionem non datur processus in infinitum.* „ El sentido es, que en la intención de los fines hay que parar, ora en algún fin que no sea apetecido á causa de otro fin, ora en alguna cosa ordenada al fin, á la cual no se ordene otra cosa, por ser ella la primera en el órden de los medios ó cosas ordenadas al fin. Este aforismo está comprendido en este otro, que principalmente se entiende de las causas que mueven, ó sea de la eficiente y de la final: " No es posible el progreso en infinito, *progressus in infinitum dari non potest.* „ La razón con que lo demuestra Santo Tomás, es, que si procediéramos *in infinitum*, jamás llegaríamos al principio primero del movimiento, porque en las cosas ordenadas unas á otras, quitado lo que es primero, se quitan los medios que depen-

den de lo que es primero, y quitados los medios, se quita lo último, que depende de lo que es medio, de donde resultaría no haber ni causas medias ni efecto último.

V. " Lo primero en la intención es lo último en la ejecución: *Primum in intentione est posterius in executione.* „ Porque en la intención el fin tiene razón de causa ó *principio* que mueve, y en la ejecución razón de *término.*

VI. " La razón propia y la dignidad de las cosas que dicen orden al fin, se miden principalmente por el fin: *Propria ratio et dignitas eorum, quae sunt ad finem, praecipue ex fine mensurantur* [1]. „ La razón es porque los efectos son óptimamente conocidos por sus causas, la primera de las cuales es el fin. " Aquello que es para el fin, dice Santo Tomás, dice proporción con él [2]; de donde

1 No es sin embargo idéntico el modo ó medida con que son apetecidos el fin y las cosas que se ordenan al fin. « El fin, dice Santo Tomás, tiene modo en razón de sí mismo, y las cosas que se ordenan al fin, le tienen en cuanto son proporcionadas al fin. Y así dice el filósofo, que el apetito del fin en todas las artes es un fin sin término; mas en las cosas que son para el fin, se da algún término. El médico, v. gr., no pone término á la salud, sino procura en cuanto puede que sea perfecta; mas á la medicina pónele término *(ó modo, que es cierta determinación de la medida)*, pues no da toda la medicina que puede, sino según la proporción de ella con la salud, no excediendo ni faltando en esta proporción, sin que peque de inmoderada. » *Sum. th.*, 2. 2.ae. q. 27, a. 6.

2 En este sentido debe entenderse el otro aforismo que dice:

se sigue que la razón de las cosas que se ordenan al fin, se toma del fin; la razón, por ejemplo, de la disposición de la sierra, que es para cortar, se toma del mismo cortar, que es el fin de la sierra [1]. „

VII. " El que quiere el fin quiere asimismo los medios: *Qui vult finem, vult et media.* „ Debe entenderse de una voluntad decidida ó séria, y de los medios necesarios para alcanzar el fin. De negar la verdad de este aforismo, habría que admitirse el absurdo que consiste en poderse querer y no querer al mismo tiempo una misma cosa.

VIII. " Según es el sujeto que quiere, así juzga del fin: *Qualis quisque est, talis finis videtur ei.* „ Porque de la disposición del que apetece, depende que sea para él buena ó le parezca tal lo que se ofrece por término ú objeto al apetito.

Finis habet similitudinem cum his quae sunt ad finem, el cual se puede reducir al que va en el texto, porque « el fin y las cosas que son para el fin, no conviene que sean conformes cual si perteneciesen al mismo género, sino conviene que tengan conformidad de proporción, de modo que las cosas que se ordenan al fin, sean proporcionadas para inducir el fin; y de este modo las virtudes se conforman á la bienaventuranza, porque la inducen ó alcanzan por modo de disposición y de mérito. » In lib. II, sent. dist. 1, p. 2, a. 11, q. 2, *ad arg.*

1 Oportet, quod id, quod est ad finem, sit proportionatum fini. et ex hoc sequitur, quod ratio eorum quae sunt ad finem sumitur ex fine: sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis ejus, ut dicitur in 2. Physic. text. 80 *Summa theol.*, 1.ª 2.ae., q. 102, a. 1.

IX. "Ninguno obra por amor del mal: *Nemo intendens ad malum operatur.*" La razón es, que el fin no mueve sino bajo la razón de bien, real ó aparente. Ni se explica, por otra parte, que de la radical inclinación al bien, que puso el Sumo bien en las criaturas, pueda proceder ninguna tendencia ó inclinación al mal [1].

LECCIÓN XXXIV

QUE TODO AGENTE OBRA POR ALGÚN FIN.

345. *Pregunta.* ¿Con qué razones se evidencia que todo agente obra por algún fin?

Respuesta. Para demostrar esta verdad conviene saber, que de dos modos se dice que algún agente obra *propter finem:* primero, cuando es movido por alguna cosa que le atrae con su bondad, conocida como tal por el entendimiento, y apetecida de la

1 "Cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat aliud suae voluntatis finem, nisi se ipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia sint naturaliter inclinata in bonum." Qq. disp. *Verit.*, q. 22, a. 1.

voluntad, conociendo el agente además aquellas otras cosas que le puedan servir para obtener el bien que se le ofrece, aunque por ventura no exista en la realidad; y segundo, cuando el fin en gracia del cual obra el agente, no está presente en él por modo de aprehensión, de forma que sea conocido de él como tal fin, y que juntamente sean conocidos los medios conducentes como tales medios. De las cosas que obran *propter finem* del primer modo, que son los seres intelectuales, puede también decirse que obran *ex fine*, es decir, teniendo ante los ojos y conociendo como bien aquello que les mueve á obrar, y dirigiéndose á él libremente con los medios oportunos; y de las que obran *propter finem* del segundo modo se puede decir que obran *cum fine*, esto es, siendo dirigidas al fin sin que ellas lo conozcan, y estas son las criaturas irracionales, de las cuales unas carecen absolutamente de toda potencia conoscitiva, y otras están dotadas tan sólo de sentidos, con que conocen las cosas que son buenas para ellas, y á que tiende la inclinación de su apetito, ejecutando para alcanzarlas las acciones convenientes, pero sin conocer en tales cosas la razón de buenas, ni aprehender en tales acciones la razón de medios

conducentes á su consecución [1]. Conocidos, pues, esos dos modos de obrar *propter finem*, es fácil demostrar, que así los seres intelectuales, como son los irracionales, ahora sean estos sensitivos, como los animales, ahora carezcan de toda potencia conoscitiva, como los minerales y las plantas, obran realmente *propter finem*.

346. *P.* ¿Cómo probaremos ahora, que así los agentes intelectuales, que conocen el fin, como los que tienen un conocimiento imperfecto de él, ó absolutamente no lo conocen, obran *propter finem*?

R. Cuando obra algún agente libre, el acto que ejecuta, ó es intención del fin, ó uso de los medios convenientes al fin, ó gozo del fin ya obtenido; y en todos estos casos claramente se echa de ver, que obra *propter finem*. Y si el agente obra por necesidad natural, las operaciones que ejercita no son casuales, sino ciertas y definidas, pues las

1 Hay, pues, dos maneras de conocer el fin, á saber, con conocimiento perfecto é imperfecto: « Conócese perfectamente el fin, dice Santo Tomás, cuando no sólo es aprehendida la cosa, que es fin, sino también la razón de fin y la proporción de aquello que se ordena al fin, y esta manera de conocer el fin compete solamente á la naturaleza racional; y se conoce imperfectamente el fin cuando el conocimiento consiste en la simple aprehensión del fin, sin que sea conocida la razón de fin y la proporción del acto al fin, y este conocimiento imperfecto del fin se da en los brutos animales mediante el sentido y la estimativa natural. » 1. 2. q. 6. a. 2.

ejerce en fuerza de cierta propensión y determinación de la naturaleza, teniendo asimismo definido el modo con que obra, y el término á donde tiende, porque " todo ímpetu del agente tiende á alguna cosa cierta. „ Es así que la determinación de la naturaleza es un cierto impulso y dirección proveniente de la causa primera, inteligente y sapientísima, de quien no procede efecto alguno que no se dirija á determinado fin: luego las cosas que obran necesariamente, como son los minerales, las plantas y los animales, obran también *propter finem*, fin que no existe formalmente en ellas, sino sólo existe en la intención de la causa primera [1].

347. *P.* ¿De qué modo suele enunciarse en las escuelas el modo de obrar *propter finem* de los agentes, ora intelectuales, ora sensitivos, ora desprovistos de toda virtud conoscitiva?

1 Puede confirmarse esto mismo, repitiendo con Santo Tomás que, « si el agente no estuviere determinado á algún efecto, no obraría más bien esto que aquello (1. 2., q. 1, a. 2.) », porque todos los efectos le serían indiferentes, y lo que se ha indiferentemente respecto de muchas cosas, ninguna de ellas obra más bien que ninguna otra (Cont. Gent. III, 2). « Para que (el agente) produzca algún efecto determinado, es preciso que sea determinado á alguna cosa cierta, que tiene razón de fin. Esta determinación, así como en la criatura racional tiene lugar mediante el apetito racional, por nombre voluntad, así en las irracionales es producida

R. De estos últimos se dice que obran *executive*, como la saeta dirigida al blanco que ella no conoce; de los agentes sensitivos se dice que obran también *aprehensive*, porque aprehenden el fin por el cual obran, como las golondrinas, que en entrando el invierno se representan interiormente la conveniencia de las regiones meridionales, de donde luego son movidas á transmigrar á ellas [1]; y de los agentes intelectuales se dice que además obran *directive*, pues no sólo ejercitan acciones conducentes al fin, y conocen la bondad de él, pero también conocen las razones que al fin lo hacen amable, y la proporción de los medios en orden á él, de donde se mueven á ordenarlos al fin [2].

por medio de la inclinación natural, que se llama apetito natural (l. c.). »

1 Aunque los brutos no perciban las razones de conveniencia por las que el fin es por sí mismo amable, conocen sin embargo la cosa ó la acción que les conviene, y que el objeto es tal, que se debe apetecer ó huir de él. Es más bien material que formal la moción con que los brutos se dirigen al fin, y deben ser contados entre los agentes necesarios, movidos al fin por una causa inteligente.

2 « Illa ergo, quae rationem habent, se ipsa movent ad finem, quia habent dominium morum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem quasi ab alio mota, non autem a se ipsis, quum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sic-

348. *P.* ¿No serán bastantes la causa material y la eficiente para producir en sus efectos el bien que respectivamente conviene á todo lo que es producido por dichas causas?

R. Así hubieron de suponerlo algunos filósofos antiguos, y eso mismo pretenden los modernos atomistas, que no admiten otro principio que la materia y el movimiento, por donde explican todos los hechos naturales, los cuales dicen ellos que acaecen *acaso*, ó en fuerza de una necesidad *fatal*, que es lo mismo que suceder por casualidad, pues en ambos casos se excluye la intención final ó finalidad de las causas. Pero tamaño error fué combatido victoriosamente por la verdadera filosofía, representada por Santo Tomás de Aquino. He aquí en qué términos expuso y combatió el Santo Doctor á los que no conocen ó no quieren conocer las causas finales: " Los más antiguos entre los antiguos filósofos sólo admitieron una causa, la material; y así, no habiendo conocido á la causa eficiente, tampoco hubieron de conocer á la final, que no es causa sino en

ut instrumentum ad agens principale. Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta sive in finem adprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non adprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent (S. TH., l. c.). »

razón de mover á la eficiente. Otros filósofos posteriores á estos admitieron la causa eficiente, pero sin decir nada de la final. Así los unos como los otros decían, que todas las cosas provienen de la necesidad con que obran las causas anteriores, ora pertenezcan al género de la material, ora al de la formal. Pero esta opinión la desaprueban con razón los filósofos. Porque la causa material y la eficiente, aunque son causas de sus respectivos efectos, no bastan para causar en lo que hacen, aquella bondad según la cual sea este efecto conveniente, de modo que pueda permanecer en sí mismo y venir bien en otras cosas. El calor, v. gr., en sí mismo tiene virtud para disolver; pero la disolución no es conveniente y buena sino según cierto término y modo. Así que, si no pusiésemos otra causa fuera del calor y de otros agentes como él en la naturaleza, nos sería imposible asignar la causa de ser hechas tales cosas bien y como conviene. Es así que todo lo que no tiene alguna causa determinada, acontece casualmente *(casu* [1]):

1 Santo Tomás, siguiendo en esto á Aristóteles, incluyó entre las causas *per accidens* al caso fortuito y á la fortuna *(fortuna et casus)*, que no son otra cosa sino «aquel suceso que ocurre fuera de la intención del agente.» Ésta es la diferencia que media entre el caso fortuito y la fortuna: que el primero se refiere á las causas naturales, y el segundo á las causas libres, especialmente si

luego según la sentencia de aquellos filósofos, todas las conveniencias y utilidades que hay en las cosas, deben de ser casuales, conforme á lo que dijo Empedocles, el cual atribuyó á mera casualidad que las partes de que se compone el animal se congregaran en él del modo más conveniente para su conservación en todos los casos que se dan de conservarse por ese modo,

el caso es favorable, como el de quien halla un tesoro cavando algún sepulcro. Ambos caen únicamente en las causas segundas, porque « en cuanto algún efecto, dice Santo Tomás, se substrae al orden de alguna causa particular, dícese que es casual y fortuito respecto de la causa particular; pero respecto de la causa universal, de cuyo orden no es posible que se substraiga, se dice ordenado (*provisum*) (1. p., q. 22, a. 2, ad 1.). » Puede concederse, según esto, que haya « casos fortuítos con respecto á las causas próximas »; pero debe negarse que los haya « respecto á la divina Providencia, pues así nada acontece en el mundo á ciegas y por casualidad (S. Th., 3 p., q. 116, a. 1, ad 2). » Entre los antiguos, hubo además quien fingiese cierta como necesidad última y fatal (*fatum*), á que sujetaban aun hasta á sus mismos dioses, la cual ponían ora en los cuerpos celestes, ora en el encadenamiento de los sucesos, y en leyes absolutamente inviolables, que no se compadecen con la providencia de Dios y la libre voluntad de los hombres. Esta doctrina se mira hoy renovada en las leyes férreas de los panteístas y atomistas modernos. Así entendido el *hado*, envuelve repugnancia absoluta con la doctrina verdadera sobre las causas eficientes y finales, y es tan absurdo como el panteísmo y el atomismo de donde procede. Todas las cosas que acontecen en el mundo, inclusas las producidas por agentes libres, son conocidas y están ordenadas *ab æterno* por la divina Providencia. Por lo demás, « si alguno, decía San Agustín, atribuye al hado las cosas humanas, dando ese nombre de *hado* á la misma voluntad ó potestad de Dios, no tiene en este punto que mudar de parecer, sino de expresión. *sententiam teneat, et linguam corrigat.* » Lib. v, *De Civit. Dei*, c. 1.

que son innumerables. Pero esto no puede ser, porque las cosas que acontecen casualmente, raras veces ocurren, y las conveniencias y utilidades que se ofrecen en las obras de la naturaleza, ocurren siempre ó casi siempre [1]. „

349. *P.* ¿Tiene algún valor en las ciencias el estudio y conocimiento de las causas finales?

R. Es tal la importancia y tan grande el valor del estudio y conocimiento de las causas finales, en las ciencias muy particularmente, que una vez conocido en orden á alguna cosa el respectivo fin, luego se esclarece y confirma el concepto ó definición de ella [2]. Porque como todo agente obre *propter finem*, según sea este fin, así debe de ser la operación con que se dirige á él, y cual es la operación del mismo agente, tal debe de ser su naturaleza [3].

1 « Hoc enim non potest esse. Ea enim quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte: videmus autem hujusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae, aut semper, aut in majore parte. » Qq. disp. *Verit.*, q. 5, a. 2.

2 « Oportet ergo, quod definitio, quae sumitur ex fine, sit ratio et causa probativa aliarum definitionum, quae sumuntur ex aliis causis. » S. Th., Contra Gent. III, 2.

3 Esta conclusión tiene especialmente aplicación en la filosofía natural, donde ya observó Aristóteles, que ha de tenerse más cuenta con la causa final que con la material, en razón de ser aquella causa de esta otra, y no viceversa: « *Ambae quidem causae tradendae sunt a naturali*, MAGIS TAMEN EA CUJUS GRATIA: *haec*

LECCIÓN XXXV

DE LA CAUSA EJEMPLAR.

350. *Pregunta.* ¿Qué es causa ejemplar ó ideal?

Respuesta. Entiéndese por causa *ejemplar*, tomada esta palabra en su sentido propio y usual, la *forma* ó *idea* que reside en la mente del artífice, y á la cual mira éste para imitarla en la obra que hace; ó más brevemente: "Aquello á cuya imitación se hace alguna cosa." Impropia y secundariamente puede llamarse también *causa ejemplar* la determinación de los agentes naturales desprovistos de inteligencia á obrar conforme á lo que ellos son, ó sea conforme á la propia forma, que proviene del primer ejemplar existente en la mente divina; la cual determinación es en dichos agentes como la forma ó ejemplar propiamente dichos en los agentes intelectuales [1].

enim est causa materiae, non ipsa materia est causa finis. » 2. Phys., c. ult.

1 « In omnibus quae non casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praecexistit forma rei fiendae secundum *esse naturale*, sicut in his.

351. *P.* ¿Qué se entiende aquí por forma ó idea?

R. Idea, voz griega (ἰδέα), usada primeramente por Platón, significa lo mismo que en latín *forma* [1], tomada la palabra forma en uno de sus tres sentidos, á saber, *forma ad quam*, conforme á la cual se forma alguna cosa; y lo mismo que *species*, de cuya voz hubieron de usar los latinos, porque en razón de tal forma ó idea la cosa ideada toma por modo de imitación la respectiva especie. La idea, pues, en dicho sentido es la forma inteligible de la cosa que ha de hacerse, preconcebida en la mente del artífice; ó como enseña Santo Tomás, "la forma que alguna cosa imita, según la intención del agente, que determina el fin que se propone [2]; „ ó como antes la definió Platón:

quae agunt *per naturam*, sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum *esse intelligibile*, ut in his, quae agunt per *intellectum*, sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris, et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit adsimilare formae, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus: et in hoc consistit ratio ideae.» S. Th., I. p., q. 15, a. 1.

1 "ἰδέα graece, latine *forma* dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes.» S. Th., I. p., q. 15, a. 1.

2 «*Idea*, dice Santo Tomás, conforme con San Agustín (De civit. Dei, l. 12, c. 25), *est forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.*» (*De verit.*, q. 3, a. 1.).

" La razón de la cosa percibida por la inteligencia, y según la cual se hace la cosa [1]; „ ó mas brevemente todavía: " La forma de lo que se piensa hacer, *forma rei fiendae*. „

352. *P.* ¿Qué especie de idea es la que debe tener ante los ojos el artífice para hacer su obra?

R. Esta idea no es la que llaman *especie impresa*, que recibe el entendimiento de los objetos que conoce; ni tampoco cualquiera especie expresa, que el mismo entendimiento produce representándose con ella, ó sea contemplando en ella, el objeto entendido; sino sólo aquella que es formada ó excogitada por el artífice, á veces ayudado de los objetos [2], y que dice respecto de imitabilidad, pues conforme á esa idea se propone formar alguna cosa. " Así, cuando

El mismo Santo Doctor observa que lo que imita á alguna forma, acaso no se dice que es formado conforme á ella (*ad illam*), porque el *conforme* (*ly ad*) parece implican orden al fin; y así, cuando la forma ejemplar ó la idea es " *ad quam aliquid formatur, oportet, quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, non per accidens.* "

[1] « Ratio rei intelligentia percepta, qua res efficiatur. » Ap. Lumb., *Quaest. metaph.*, thes. 167.

[2] Y aun de las obras mismas de otros artífices puede ayudarse, siendo de advertir que la idea ó ejemplar se dice, no solamente de aquella semejanza que el artífice preconcibe en su mente, sino también del objeto externo que se propone imitar con tal que sea digno de ser imitado.

dentro de mí concibo y aun expreso el concepto de flor, de caballo, de cielo, ó de otra cosa natural, tal concepto no es la idea (en sentido de ejemplar), porque no dice orden á la obra, pues no puedo reducir este concepto á la práctica y producir imitándolo la substancia de la flor ó del cielo. Pero cuando quiero construir una casa, cuya forma excogito en mi mente para aplicarla á la obra, este concepto es la idea [1]. »

353. *P.* ¿En qué consiste, según esto, la causalidad de la causa ejemplar?

R. La causalidad de la causa ejemplar consiste en la determinación y dirección de la virtud eficiente, según que imprime en el efecto la semejanza de la idea ó forma ejemplar con la cual obra el agente.

354. *P.* ¿Se da necesariamente la causa ideal, ó, en otros términos, necesita el artífice para hacer su obra de ejemplares á qué mirar para hacerla?

R. Esta doctrina es común entre filósofos y teólogos; estos últimos prueban que tales ideas se dan en Dios [2], y universalmente son admitidas en todos los agentes intelectuales.

1 GOUDIN, pars prima *physic.*, de caus. mater. et formali.

2 « De todas las cosas producidas en el mundo, se dan ideas en Dios: *omnium rerum, quæ in hoc mundo fiunt, ideas existere apud Deum.* » S. DIONISIO.

Las razones que convencen de esta verdad son: 1.ª, que el artífice es de por sí indiferente para muchos géneros de obras; así puede, v. gr., el pintor representar en el lienzo á un hombre, ó á un animal, á un paisaje, etc.; con que para hacer en cada caso esta ó aquella obra, fuerza es que haya en su mente alguna forma ó ejemplar de donde tome la razón especificativa de ella; 2.ª, que el agente intelectual, si ha de obrar como tal, y no á ciegas y sin saber lo que hace, preciso es que tenga ante sus ojos alguna forma ó especie á donde mirar atentamente para imitarla; y 3.ª, por ser intento de todo agente producir algo semejante á sí mismo, para lo cual es preciso que la semejanza de lo que ha de hacer, preexista en él, ora naturalmente, si el agente es natural, como la forma del árbol de donde proviene otro árbol, ora por modo inteligible, si el agente es intelectual, y en este caso tenemos la idea ó semejanza intencional á que debe parecerse la obra.

355. *P.* ¿A qué género de causas, de los cuatro en que éstas se dividen, se reduce más propiamente la idea?

R. Redúcese *más propiamente* al género de la causa formal, y dentro de este género, á la que forma la cosa por medio de

imitación, es decir, determinando la obra, no á la verdad intrínsecamente, como la determina la forma intrínseca (forma *secundum quam*, ó mejor dicho, *per quam*) por vía de inherencia, sino en su fuente y raíz (forma *ad quam*), como idea, de cuya imitación la obra recibe su especie.

356. *P.* ¿Por qué decís *más propiamente?*

R. Porque de algún modo la causa ejemplar puede reducirse á la eficiente y á la final. Redúcese á la eficiente, porque por medio de la idea el artífice es ilustrado, determinado y dirigido en orden á ejecutar la obra, habiéndose respecto de él la forma inteligible como la forma natural respecto del agente natural, la cual es de algún modo principio efectivo con que obra el agente. Y se reduce á la final, porque la cosa ideada, dice Santo Tomás, es por la idea (*propter ideam*), y la perfección de ella, según que es tomada de la idea, es alcanzar la semejanza de su ejemplar; y porque el intento del artífice es expresar, y como dar á luz la idea que fluctúa, por decirlo así, en su mente.

LECCION XXXVI

DEL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD Y DEL DE RAZÓN SUFICIENTE

357. *Pregunta.* ¿Qué principios son los conocidos respectivamente bajo los nombres *principio de causalidad* y *principio de razón suficiente?*

Respuesta. El principio de causalidad es: " No hay efecto sin causa „, ó " todo lo que empieza á existir, tiene su causa eficiente „, ó " lo que no es, no empieza á ser, sino por la virtud de alguna cosa que tiene sér: *Non est effectus sine causa. — Quidquid existere incipit, efficientem sui causam habet. — Quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est.* „ Y el principio de razón suficiente: " Nada es sin razón suficiente: *Nihil est sine ratione sufficienti.* „

358. *P.* ¿Qué juicio debe formarse sobre la evidencia de aquel principio?

R. Algunos filósofos han negado la evidencia de aquel principio; y no ha faltado quien diga, que sin causa alguna eficiente pueden las cosas pasar del no ser á la exis-

tencia [1]. Pero basta fijar la atención en el concepto significado por la palabra *efecto*, para ver contenida en él la razón de dependencia de alguna causa, y para formar de esta suerte un juicio analítico, cuyo predicado está esencialmente contenido en el sujeto. En efecto, en toda cosa que no tiene sér, el entendimiento vé, que para que sea, hay necesidad de otra cosa que tenga sér. *Nihil reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu.* Si esta cosa no se dicra, sería preciso decir, ó que el sér que empieza, procede y es recibido de la nada, ó que á sí mismo se produce, dándose el sér una cosa á sí propia antes de ser, ó pasando por sí misma de la posibilidad á la existencia. Ambos extremos son absurdos, pues enuncian lo que es á todas luces imposible; y esta imposibilidad pone más de manifiesto la necesidad del principio de causalidad, y por consiguiente su verdad y certidumbre.

359. *P.* ¿Qué es lo que opuso, aunque en vano, Kant contra la evidencia del principio de causalidad?

R. "En el concepto de cosa que sobreviene *(qui arrive)*, decía Kant, concibo

1 En nuestros días niegan este principio los positivistas, enemigos declarados de la Metafísica y de todo lo que sobrepuja á la simple experiencia.

ciertamente una existencia posterior á un tiempo, etc., de donde resultan juicios analíticos. Pero el concepto de causa denota algo enteramente diferente de lo que empieza á ser ó sobreviene, y que por lo mismo no está comprendido en esta última representación. ¿Cómo atribuir á aquella cosa que empieza á ser, lo que es del todo diferente de esta cosa, y cómo conocer que el concepto de causa tiene conexión, y conexión necesaria, con lo que empieza á ser, siendo así que no está comprendido en ella? [1]. „ Pero fácilmente se resuelve esta dificultad; porque no es cierto que en el principio de causalidad se atribuya á lo que empieza á ser, ó sea al efecto, el concepto de causa, sino lo que se le atribuye, es la dependencia de la causa: de un hombre que viene al mundo, no decimos ciertamente que le conviene ser padre, sino que es causado por otro hombre, que tiene para con él razón de padre. Este orden ó relación de la cosa que empieza á existir, con la causa que la produce, es lo que vemos claramente contenido en el concepto de la primera; y de tal manera lo vemos, que en el punto

1 *Crítica de la razón pura*, versión francesa de Tissot, vol. I. introd. pág. 29.

mismo que se nos ofrece algo nuevo, tenemos por imposible que á sí mismo se haya dado la existencia, y que la haya recibido del no sér; y pues todo lo relativo implica el término á que se refiere, es evidente que la existencia del efecto implica necesariamente la existencia de su causa.

360. *P.* ¿Qué se infiere de aquí?

R. Que implica contradicción el caso fortuíto absolutamente tomado, es decir, que es absurdo que comience á existir alguna cosa que no tenga absolutamente causa. El caso fortuíto sólo puede darse con relación á tal ó cual causa *per accidens*, pero no absolutamente ó de modo que no tenga causa alguna.

361. *P.* Sobre el principio llamado de *razón suficiente* [1], ¿ha habido entre los filó-

1 Aunque muy encarecido de Leibniz, este principio fué conocido de los antiguos, según puede verse en el Timeo de Platón y en Cicerón, lib. 1.° *de fin.* y lib. *de fato*. Por lo que toca á los escolásticos, plácenos reproducir aquí el siguiente lugar del Maurus: « Per CAUSAM possunt solvi OMNES QUAESTIONES circa rem, ut Aristoteles docet et probat initio secundi Posteriorum. Cum enim causa sit ratio, cur res sit, cur habeat talem essentiam, praedicata, proprietates, et alia accidentia, potest haec omnia manifestare et sic satisfacere quaestionibus: an sit, quid sit, qualis sit, et propter quid sit. Addo cum Aristotele, quod nulli quaestioni potest satisfieri perfecte, causa non cognita. Intellectus enim dum nescit, cur res sit, cur habeat talem essentiam et praedicata, cur tales proprietates et accidentia, semper remanet inquietus (*Quaest. phil.*, lib. 1, q., proem. q. 1.). » Este texto, así como cualquiera otro de los muchos que abundan en este sentido (véase á Santo

sofos conformidad en el modo de entenderlo y formularlo?

R. No han estado todos conformes en el modo de entender y formular el principio de razón suficiente, porque algunos lo han considerado únicamente en el orden de las cosas contingentes, y que empiezan á existir, enunciándolo así: " Todo hecho tiene su razón suficiente: *Nihil fit sine ratione sufficienti;* " y otros, por el contrario, lo extienden á todo el orden del sér, así el de la esencia como el de la existencia, y juntamente al orden intelectual, enunciándolo de esta manera: " No hay cosa alguna que pueda ser y ser afirmada, que no tenga su razón suficiente: *Nihil esse affirmarique potest sine ratione sufficienti.* "

362. *P.* ¿Qué significan las palabras *razón suficiente?*

R. La palabra *razón* significa en este lugar [1] aquello por lo cual alguna cosa *es*, ó

Tomás, Contra Gent. III, 25), es la mejor respuesta contra los que rehusan á la filosofía escolástica el estudio y conocimiento de las cosas por todas sus causas y razones suficientes.

1 En las obras de Santo Tomás de Aquino la palabra *razón* se usa en muchos y varios sentidos. Úsase de ella en efecto para significar lo que Aristóteles llamó νοῦς, espíritu, ó substancia intelectual: en este sentido *Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam* (Sum. th. I. q. 29, a. 3, ad. 4). Significa además lo mismo que *entendimiento* en las expresiones *ea quae rationi*

existe, ó es *conocida* ó afirmada (*ratio essendi, ratio existendi, ratio cognoscendi*); y

subduntur (Ib., q. 1, a. 1); *de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione* (Ib., q. 3, 4. ad 1); *in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari* (I, II, q. 9, a. 1). Significa asimismo *entendimiento*, considerado como potencia discursiva, en las expresiones *ratio importat discursivam cognitionem* (Sum. theol. I, q. 29, a. 3): *intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud* (Ib., q. 59, a. 1). Otro sentido de la voz *razón* es *plan* ó *designio*, ó *entendimiento*, considerado, era en el hábito que lleva el nombre de *ciencia*, ó el de *arte*, ó bien en el acto intelectual llamado *pensamiento*, según puede verse en estos textos: *Necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat, ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est* (I, q. 22, a. 1): *ars est recta ratio factibilium* (I, II, q. 55, a. 3); *scientia est recta ratio speculabilium s. scibilium* (Ib., q. 56, a. 3); *ratio* (en sentido de conocimiento) *rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum* (Ib., q. 93, a. 1). Significa también lo mismo que *idea* ó *concepto*: *Ens secundum rationem est prius quam bonum, ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re et significat illum per vocem* (I, q. 3, a. 4); *ideae sunt rationis in mente divina existentes* (Ib., q. 15, a. 3). Significa también *esencia*, *naturaleza*, *carácter*: *Id vero, quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam* (Contra Gent. II, 64). Significa también la *potencia activa* y *pasiva*, según la cual una cosa se dice que preexiste en otra: *Quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere, nam ratio seminalis nihil aliud est, quam vis activa in generatione* (I, q. 62, a. 3). También significa *relación*, *manera de entender*, *aspecto*, *sentido*, *cosa que pide la justicia*, y finalmente, significa *motivo* y *fundamento*: *Vel etiam per aliquam rationem naturaliter probantur in aliqua alia scientia* (I, q. 1, a. 6); *opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta* (Ib., q. 12, a. 7); *ratio autem diligendi proximum Deus est* (II, II, q. 25, a. 1); *moti sunt quidam propter debilitatem rationum* (Cont. Gent. I, 12); *agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt* (Ib., III, 3). En este último sentido se usa la voz *razón* en el principio llamado de *razón suficiente*.

la palabra *suficiente* significa, que en dándose ó mediando esta razón, se tiene todo lo que se requiere para que la cosa explicada por ella *(rationatum)* sea, ó exista, ó sea conocida.

363. *P.* ¿Qué juicio debemos formar acerca de este principio?

R. Este principio es universalísimo y evidente: universalísimo, porque se extiende así al orden lógico como al ontológico; y evidente, porque es inmediata su conexión con el principio de contradicción. Si para cada una de las cosas que *son* ó *existen*, ó son *conocidas*, no hubiera, en ellas ó fuera de ellas, algo suficiente para constituir su esencia, ó su existencia, ó su cognoscibilidad, sería forzoso dudar de las mismas bajo esos tres conceptos, dejando de ser imposible que fueran y no fueran á un mismo tiempo. De lo que no tiene razón alguna, dentro ni fuera de sí, para ser esta ó aquella cosa, ni para existir ni para ser conocido, nada se puede afirmar ni negar. Negado, pues, el principio de razón snficiente, no sería posible ningún conocimiento cierto, ni ciencia alguna verdadera, la cual se adquiere por medio de la demostración, partiendo de verdades inmediatamente ciertas y evidentes.

364. *P.* ¿En qué se distinguen uno de

otro el principio de causalidad y el de razón suficiente?

R. Tomado el principio de causalidad en aquel sentido restricto que se significa al decir, que " todo lo que se hace ó comienza á existir tiene causa eficiente de sí „, puede decirse que está comprendido en el de razón suficiente; mas si se toma en toda la extensión que pertenece al orden de la causalidad, no sólo eficiente, sino también formal, y ejemplar, y final, no se distingue del principio de razón suficiente. Y á la verdad, todo lo que es, tiene la razón intrínseca ó causa formal de su sér; y si depende de otra cosa, tiene razón suficiente extrínseca de su sér, que no es otra cosa sino la causa eficiente, la ejemplar y la final de la misma.

LECCIÓN XXXVII

DE LA PERFECCIÓN DEL SÉR.

365. *Pregunta.* ¿Qué cosa se dice que es *perfecta?*

Respuesta. Aristóteles definió lo *perfecto* (cuyo nombre viene de *perficere*, hacer del todo, y viene á ser lo mismo que hecho to-

talmente, *totaliter factum*), "aquello fuera de lo cual no hay recibir parte ninguna de lo que le pertenece [1]"; lo que equivale á decir, que "es perfecta aquella cosa á la que nada falta de lo que debe de haber en ella." Santo Tomás, por su parte, llamó *perfecto* á "todo aquello á que nada falta, según el modo de su perfección [2]."

366. *P.* ¿Qué cosas se dicen *absoluta* y qué otras *relativamente* perfectas?

R. Aquello se dice *absolutamente* perfecto en que ni según su naturaleza, ni con respecto á ninguna otra cosa, se halla defecto alguno; y *relativamente* perfecto se llama aquello á que nada falta en algún género determinado. Según esto, deberá ser llamado *imperfecto* todo aquello á lo que falta alguna cosa.

367. *P.* ¿Qué se entiende por *perfección*?

R. Es perfección toda realidad que se halla ó puede hallarse en el ente. Si esta realidad se requiere para constituirse la esencia de la cosa, la perfección es *esencial*; mas si sólo pertenece á ella como complemento de la misma, toma el nombre de *accidental*.

1 Id extra quod non est ejus partem accipere: Τέλειον οὗ μὴ ἐστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἓν μόριον. Metaph. v, 6ι.

2 "Perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis." 1 p., q. 4, a. 1.

368. *P.* ¿Qué son perfecciones *parciales*, y qué perfección *total*?

R. Son perfecciones *parciales* las partes, ora reales, ora virtuales, de que resulta la cosa perfecta; y es perfección *total* la *forma* del todo que resulta de la unión de dichas partes.

369. *P.* ¿De cuántos modos entendemos que es la perfección de alguna cosa?

R. La perfección de alguna cosa puede entenderse de la entidad de ella, y de su virtud, y de su fin *(perfectio quoad entitatem, quoad virtutem, quoad finem)*. La primera *(perfectio entitatis)* es la que mira á la cosa en su substancia, y es la forma del todo, la cual resulta de la integridad de las partes. Perfecto se dice el *hombre* en su especie, según esta manera de perfección, en razón de constar de *cuerpo* y *alma racional*. La perfección en cuanto á la virtud *(perfectio virtutis)* mira á la idoneidad que conviene al sujeto para las obras que le son propias, de forma que no tenga más ni menos de lo que debe tener para hacerlas bien. Y, por último, la perfección respecto del fin *(perfectio finis)* es la que compete á la cosa que ha obtenido el fin á que está ordenada, como el *hombre* que *consigue* la *suprema felicidad*.

370. *P.* ¿Qué orden debe considerarse entre estas tres maneras de perfección?

R. En primer lugar, la perfección cuanto al fin supone las otras dos, y es por consiguiente la perfección última en cada cosa. La razón es, porque el sér que ya ha conseguido su fin, no solamente tiene todo aquello que pertenece á la respectiva esencia, sino todo lo que es necesario para su perfecta operación; y además, con haberse llegado á su fin, puede decirse que sus fuerzas han alcanzado toda la expansión y plenitud que pide su naturaleza [1]. En segundo lugar, la perfección en cuanto á la virtud supone la perfección en cuanto á la entidad; porque al sér que tiene todas las cosas necesarias para alcanzar su fin, no puede faltarle nada de lo que pertenece á su sér completo ó perfecto, según el aforismo: *Agere sequitur esse.*

371. *P.* ¿Qué orden se dá, pues, en la perfección de los seres que tienen el mismo fin?

R. Aquel sér es más perfecto, entre los

1 « Perfectio alicujus rei triplex est, primo quidem secundum quod *in suo esse* constituitur; secundo vero prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam *perfectam operationem necessariam;* tertio vero perfectio alicujus est per hoc, quod *aliquid aliud attingit sicut finem.* » 1. p., q. 6, a. 3.

que tienen el mismo fin, que es más idóneo para conseguir el fin; que más fácilmente lo consigue; que está más cerca de él, y que lo posee con mayor seguridad y comprensión.

372. *P.* ¿Cuál es la norma según la cual se juzga de la perfección del ente relativo?

R. El sér ha de juzgarse tanto más perfecto, primero, cuanto es más noble su fin [1]; segundo, cuanto de menos potencias y actos necesita para conseguir el fin; y tercero, cuanto su operación es más perfecta.

373. *P.* ¿Qué razones evidencian la verdad de estos principios?

1 «Perfectum hoc judicandum est ex fine; quo hic nobilior, praestantior, scilicet honestati, virtuti, conservationi, utilitati, commodo etiam, si fieri possit, magis accommodatus et consentaneus, tale pariter perfectum externum; quod praeterea augetur ex modo obtinendi finem, quo facilius, tutius, cumulatius, stabilius obtinetur.» (Baldinotti, *De Metaph. gener.*, cap. v). Cuando son muchos los fines, añade el mismo autor, y estos contrarios entre sí, deben moderarse y conciliarse cuanto sea posible, consultándose á la mayor perfección del todo. Así en las máquinas todo el punto de la perfección está en conseguir la mayor potencia y celeridad; pero acontece que lo que en una de ellas se gana, se pierde en la otra. El que sabiamente dispone las cosas, no se cuida de aquellas perfecciones que se oponen en ellas á una perfección mayor, y aun admite alguna imperfección cuando sin ella ha de resultar menor la perfección del todo en orden al fin á que se destina. Todo esto se entiende cuando el fin es conocido, y junto con él conocemos los medios de alcanzarlo; porque en el caso de estar oculto, lo que procede es investigarlo con el estudio penetrativo de los principios y propiedades de la cosa, y con la atenta consideración de sus actos.

R. La razón de ser el ente tanto más perfecto cuanto es más noble su fin, es porque con el fin tiene proporción la aptitud de la cosa para conseguirlo, y á esta aptitud responde el sér de la cosa misma. De este principio sale sin dificultad el segundo. Santo Tomás lo evidencia con esta comparación: "Así como en orden á la salud, aquél está menos dispuesto que ninguno, que no puede conseguirla perfecta, sino sólo muy poca con pocos remedios; y mejor dispuesto el que puede conseguirla perfecta con muchos remedios; y todavía mejor si sólo necesita de pocos; y óptimamente dispuesto cuando sin necesidad de remedio alguno goza de salud perfecta; así, pues, decimos, que las cosas inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares, para lo cual tienen pocas y determinadas virtudes y operaciones: que el hombre puede conseguir una bondad universal y perfecta, porque puede alcanzar la bienaventuranza; pero teniendo él el último grado, según el orden de la naturaleza, entre aquellos á quien la bienaventuranza compete, necesita el alma humana de muchas y diversas operaciones y virtudes: que los ángeles no han menester de tanta diversidad de potencias; y que en Dios no se da potencia ni acción alguna además de su

esencia [1]. „ Por último, el tercer principio se demuestra por el principio superior: *Agere sequitur esse*, y además, porque la acción corresponde al fin, y pues el fin á que tiende alguna cosa es regla de la perfección de ella, la mayor excelencia de la operación, arguyendo la excelencia del fin, arguye asimismo la excelencia de la cosa. Aplicada, por ejemplo, esta regla á la perfección relativa de los seres conoscitivos, fácil es entender que aquellos son más perfectos entre los mismos, cuya operación es más perfecta, esto es, más distante de las condiciones de la materia.

374. *P.* ¿Qué perfecciones son llamadas *simples* ó *puras*, y qué otras *mixtas*?

R. Entre las perfecciones parciales, hay unas que se dicen *simples*, ó *simpliciter*, y otras *mixtas*, ó *secundum quid*. Perfecciones simples ó puras son las que no dejan ver en el propio concepto sino perfección, siendo por consiguiente tales, que de ellas puede decirse aquello de San Anselmo, que absolutamente son mejores que lo que no es ellas (*omnino potiores sint quam non ipsae*), y por tanto, que si se quita de ellas el límite que tengan en algún sujeto, pueden

[1] p. q. 77. a. 3.

ser formalmente infinitas. Más claramente todavía: " Simples son las que en su concepto formal no expresan imperfección alguna, y por lo mismo no excluyen la coexistencia de otra perfección mayor en el mismo sujeto [1]. „ Tales son, por ejemplo, la *vida*, la *voluntad*, la *inteligencia*. Por el contrario, se dicen perfecciones mixtas ó *secundum quid* á las que si bien implican alguna entidad en razón de la cual son perfecciones; pero llevan en sí esencialmente alguna mezcla de imperfección, por lo cual en algún sujeto es mejor no tener esta manera de perfección que tenerla, como en el *hombre*, según el ejemplo del mismo San Anselmo, es mejor *no ser oro*, *que ser oro*. Más brevemente: " Las mixtas expresan en su concepto formal una mezcla de perfección é imperfección, y por esta razón excluyen del sujeto á que pertenecen, toda perfección de un orden superior al suyo [2]. „ La vida *vegetativa* y la *sensitiva* son claros ejemplos de perfección mixta; pues por lo que tienen de *vida* son perfecciones, y por lo que tienen respectivamente de *vegetativa* y de *sensitiva*, contienen imperfección. Otro ejemplo de

1 MENDIVE, *Elementos de Ontología*, part. 1, cap. v, a. III.
2 Ibid.

perfección mixta es la razón ó entendimiento discursivo; el cual, como potencia intelectual es perfección, y como discursiva, que no entiende sino pasando de una verdad á otra, y no intuitivamente, implica imperfección.

375. *P.* ¿De cuántos modos se dice hallarse la perfección en algún sujeto?

R. De tres modos, á saber: formal, virtual y eminencialmente *(formaliter, virtualiter, eminenter)*. Se dice que la perfección se halla *formalmente* en algún sujeto cuando está en él según la razón específica, como el *calor* en el *fuego*, la virtud *nutritiva* en las *plantas*, la *sensibilidad* en los *animales*, la *razón* en el *hombre*. *Virtualmente*, cuando el sujeto puede producir la perfección que decimos hallarse en él por modo virtual, v. gr., las *flores* y los *frutos* en la *planta;* y cuando por sí solo puede hacer lo mismo que la perfección que se dice estar en él, en el caso de hallarse separada de él: de este modo decimos del *alma racional* del *hombre*, que es *sensitiva* y *vegetativa*, porque tiene virtud para hacer lo que el alma *sensitiva* en los *brutos*, y la *vegetativa* en las *plantas*. Y, por último, se dice que la perfección se halla en algún sujeto *eminencialmente*, cuando es poseída de él por modo más per-

fecto que la misma perfección formalmente considerada, ya sea poseída *eminenter-formaliter*, y en este sentido la razon de *sensitivo* está formalmente en el hombre, pero con eminencia sobre el modo como está en los animales, ó ya *eminenter-virtualiter*, como acaece cuando el sujeto tiene las perfecciones, no formalmente consideradas, sino por modo superior, que es como están en Dios las perfecciones de los seres criados [1], las cuales se contienen en Dios, no formal, sino eminencialmente, porque según que están en Dios, distan infinitamente de las perfecciones de las criaturas [2].

1 Adviértase que lo sumamente perfecto no puede decirse que contiene eminentemente á lo intrinsecomente imperfecto por el sólo hecho de producirlo, porque lo sumamente perfecto no contiene eminencialmente á lo que de tal modo es imperfecto, que precisamente por serlo pugna con mayor perfección, sino sólo contiene de ese modo á lo que sólo es imperfecto en razón de distar infinitamente de lo sumamente perfecto. A entrambos, sin embargo, los contiene *virtualiter* lo sumamente perfecto, en cuanto tiene virtud para producirlos. Así han de entenderse los aforismos: *Nemo dat quod non habet — effectum esse in causa — non posse excedere causam*; y así se vé la ignorancia ó la malicia con que dijo Robinet (*De la nature*, vol. II, cap. 63), no ser preciso deducir que sea Dios inteligente porque hizo inteligente al hombre, como no se deduce que sea material porque crió la materia. *Balsinotti*, loc. cit.

2 «Todas las cosas, dice Lessio en su admirable tratado *de divinis perfectionibus* (lib. I, cap. IV), están en Dios por modo perfectísimo y eminentísimo como en *la causa eficiente*, según se ha dicho, y como en *la causa ejemplar*, por razón de las ideas, que son vivas nociones y semejanzas de las cosas, *por las cuales y según las cuales el mismo Dios las produce todas*, como dice Dio-

376. *P.* ¿En qué cosas es considerada la perfección por la ontología?

R. La ontología considera la perfección, primero, en lo que toca á la esencia del sér; segundo, en orden á la existencia de él; y tercero, según que se origina de las relaciones que hay en las cosas.

377. *P.* ¿Cuál es el orden que habremos de seguir en este último tratado?

R. Tratando de la perfección en cuanto á la *esencia*, hablaremos del ente *simple* y del *compuesto*, y del ente *infinito* y del *finito:* tratando de la perfección considerada en orden á la *existencia*, hablaremos del sér *necesario* y del *contingente*, del sér *inmutable* y del que está sujeto á *mutaciones* [1]; y por último, tratando de la perfección que resulta de las relaciones, hablaremos del *orden* y de la *belleza* [2].

nisio (*De divinis nominibus*, cap. 5), y cómo en *causa final*, pues todas ellas por su misma naturaleza tienen su sér de Dios, y están ordenadas á él... Por último, como causas particulares en la universal.»

1 Hablando de las perfecciones peculiares que convienen á los entes, además de sus propiedades comunes, enseña el Cardenal Zigliara, que estas últimas son de dos clases: unas que dividen los entes y los coordinan bajo determinados géneros y especies; y otras que abstraen de toda determinación genérica y específica, y dividen á los entes cuasi trascendentalmente, de modo que no convengan ni en especie ni en género ninguno. De estas últimas perfecciones se trata aquí.

2 La división que aquí se hace, es la misma que trae el ilustre Padre VAN DER AA en sus *Praelectiones phil. scholast.*, Ontol..

LECCION XXXVIII

DE LO SIMPLE Y DE LO COMPUESTO.

378. *Pregunta.* ¿Qué cosa se dice *simple*, y cuál *compuesta*?

Respuesta. Simple decimos lo que no consta de muchos entes ni puede resolverse en muchos, como el *alma humana*; y *compuesto* lo que consta de muchas cosas, como un *edificio*, ó puede resolverse en muchas, como una *línea*. La simplicidad se opone á la composición, como la unidad á la multitud.

379. *P.* ¿La simplicidad y la composición son perfecciones absolutas del sujeto simple y del compuesto?

cap. IV. Por su parte, el Cardenal Zigliara la propone en esta forma: después de tratar de la naturaleza de la relación que hay en el ente en cuanto á la existencia, ó sea del ente necesario y del contingente, considera la razón de entidad primero en los principios que la constituyen, tratando del ente simple y del compuesto; después la considera en cuanto á la perfección de ella en el orden comprensivo, tratando del ente infinito y del finito; y por último, considera á la entidad en cuanto al modo con que tiene ya la existencia, ya las otras perfecciones (*Ontol.*, lib. II, capítulo III, art. I). Este orden me parece preferible en sí mismo, porque considera los entes y sus perfecciones sin separar la esencia de la existencia que en ellos están unidas, y en Dios son una misma cosa. Con todo he adoptado la división del Padre VAN DER AA por la mayor facilidad y comodidad con que me brinda para componer este tratado.

R. La simplicidad y la composición no son dos *perfecciones absolutas*, ó formas distintas del sujeto simple y del compuesto respectivamente, sino dos *modos diferentes* con que es poseída alguna perfección absoluta, como la *esencia*, la *acción*, etc.

380. *P.* ¿Qué es más perfecto, lo simple ó lo compuesto?

R. Lo simple es más perfecto que lo compuesto, porque como la perfección sea sér, y lo uno y el sér se conviertan mutuamente [1], allí donde es mayor ó más perfecta la unidad, como acaece en lo simple, allí hay más sér y perfección.

381. *P.* ¿Qué es la causa ó razón de sér más uno lo simple que lo compuesto?

R. La razón es, porque la simplicidad no sólo incluye indivisión, sino indivisibilidad, y ni incluye en sí imperfección alguna, ni excluye á ninguna perfección; mientras que lo compuesto, aunque realmente indiviso, no es indivisible, é incluye límites y dependencia: límites entre sus partes, cada una de las cuales carece del sér de las otras; y dependencia del todo respecto de las partes que lo componen.

1 «No es otra cosa ser, sino ser uno: *Nihil est esse quam unum esse.*» S. Agust., *De morib. manich.*, lib. II, c. 6, n. 8.

382. *P.* ¿La simplicidad es perfección positiva ó negativa?

R. Que la simplicidad es cosa positiva, lo prueba la misma experiencia interna, con la cual no percibimos ciertamente negaciones ni privaciones, sino realidades positivas [1].

383. *P.* ¿Qué origen tiene la idea de lo compuesto?

R. La idea de lo compuesto viene de la experiencia externa, con que conocemos las cosas sensibles, que son compuestas [2], y de la consideración del entendimiento, que distingue en ellas las partes de que constan, las cuales vé trabadas unas con otras, haciendo una sola cosa, como partes que son del compuesto á que pertenecen [3], de don-

1 « Tan lejos está de ser negativa la noción dicha (la noción de simplicidad), que antes cuanto más simple es un ente, tanto suele ser más perfecto; y por eso Dios, que es la misma simplicidad por esencia, encierra en sí todo el cúmulo de perfecciones posibles. » MENDIVE, *Ontología*.

2 « He dicho, hemos en Balmes, que las substancias simples no se ofrecían á nuestra intuición, y que ésta no tenía más objetos que mereciesen el nombre de simples que los actos de nuestra alma. Esto dimana de que el principal medio de intuición para nosotros es la sensibilidad; la cual estriba en representaciones basadas sobre la extensión. Tocante á los actos de nuestra alma, que nos son dados en intuición, en el sentido íntimo, no cabe duda que son perfectamente simples. ¿Quién es capaz de descomponer una percepción, un juicio, un raciocinio, un acto de voluntad? » *Filosofía fundamental*, lib. VI, cap. III.

3 No debe, pues, confundirse la composición con la unión. «La unión, dice San Buenaventura, es composición de dos cosas en una tercera, ya sean constituidas para la constitución de ella, o

de después nos elevamos por vía de abstracción, considerando las cosas compuestas únicamente como tales, á la noción abstracta de cosa compuesta. Esta misma noción nos excita á la de lo simple, á la cual llegamos primero por obra del entendimiento, concibiendo lo que se opone á lo compuesto, ó sea á lo que carece de partes distintas y pertenecientes á una misma cosa; y volviendo después la mente á los actos del entendimiento y de la voluntad, y aun á los de las potencias inferiores del alma, á los actos de *juzgar*, de *discurrir*, de *querer*, el *dolor*, el *olor*, etc., ninguno de los cuales tiene ni extensión, ni figura, ni, por consiguiente, partes distintas y unidas entre sí [1].

ya no lo sean. Mas la composición dice conjunción de algunas cosas de forma que vengan á constituir una tercera; y todo lo que es tal, de algún modo es material respecto de otra cosa. Por tanto, la composición dice siempre imperfección en las cosas componentes, y la unión no.» De donde infiere el Santo Doctor, que la naturaleza divina no puede entrar en composición con ninguna otra, aunque bien puede unirse á otra. *non posse alteri componi, sed posse alteri uniri.* In lib. III, *Sent.*, Dist. I, a. 4, q. I, ad arg.

1 «Conviene, dice egregiamente á este propósito nuestro Balmes, no confundir la multiplicidad de los actos con los actos; no niego que éstos sean muchos; solo digo que éstos son simples en sí mismos. En nuestro espíritu se suceden continuamente pensamientos, impresiones, afecciones de varias clases; estos fenómenos son distintos entre sí, como lo prueba el que existen en tiempos diferentes, y en un mismo tiempo existen los unos sin los otros, y algunos de ellos son incompatibles porque se contradi-

384. *P.* ¿Excluye por ventura lo simple todo género de composición?

R. Para responder á esta pregunta debemos saber lo que enseña la filosofía antigua sobre las tres maneras de composición que pueden considerarse, á saber: *física*, *lógica* y *metafísica*. Se dice *físicamente* compuesto lo que consta de partes realmente distintas unas de otras, ora sean ellas integrantes [1], como las *raíces*, *tronco* y *ramas* de que consta un *árbol*, ora sean principios naturales, como el *alma racional* y el *cuerpo animado* de ella en cada *hombre* [2]. *Metafísicamente* compuesto es el que resulta de la

cen; pero cada fenómeno de por sí es incapaz de ser descompuesto, no admite dentro de sí la distinción en varias partes, y por consiguiente es simple. » Lug. cit.

1 Las partes integrantes se dividen en homogéneas y heterogéneas: son homogéneas, si tienen las mismas cualidades y sólo se distinguen en el compuesto, considerado éste en su extensión, como las partes en que puede ser dividida una barra de oro; y heterogéneas, si tienen cualidades diferentes entre sí, como en el cuerpo humano las manos y la cabeza. En química, se llaman simples los cuerpos que no pueden resolverse en partes heterogéneas; pero esta simplicidad nada tiene que ver con la simplicidad absolutamente considerada, que excluye pluralidad de partes físicas, ora homogéneas, ora heterogéneas.

2 Además del compuesto natural y *per se*, se da el compuesto *per accidens*, el cual consta de muchas partes que, ó no tienen orden natural entre sí, ó pertenecen á diversa categoría: ejemplo del primero es un *reloj*, y en general, todo compuesto que resulta de muchas partes artificiosamente ordenadas entre sí; y ejemplo del segundo, una *piedra azulada*, que consta de piedra y de color azulado, pertenecientes, la piedra á la categoría de substancia, y lo azulado á la de accidente.

potencia y del acto, de la esencia y de la existencia, de la naturaleza y de la personalidad. En todos estos sentidos, el hombre mismo es compuesto metafísico. Por último, se dice *lógicamente* compuesto lo que consta de género y diferencia; y también en este sentido es el hombre compuesto, pues consta de *animal* y de *racional*. Hecha esta división, decimos que la sola composición excluída por lo simple es la física, que se da en las cosas extensas y corpóreas, mas no la lógica ni la metafísica, donde no hay propiamente partes, sino principios y propiedades, cuya pluralidad, distinción é íntima trabazón nada tienen que ver con las de las partes del compuesto físico y corpóreo.

385. *P.* ¿Se da, sin embargo, alguna simplicidad superior á la que sólo excluye á la composición física?

R. La simplicidad que sólo excluye á la composición física, es la que conviene á las criaturas más excelentes; pero sobre ella, á infinita distancia de ella, está la simplicidad absoluta de Dios, á la cual repugna todo género de composición, y en razón de la cual decimos de Dios que es simplicísimo.

386. *P.* ¿Qué otras excelencias tiene lo simple sobre lo compuesto, derivadas de su misma simplicidad?

R. Dos excelencias principales tienen las cosas simples: una de ellas, no perecer por disolución de partes, pues no las tienen, lo cual debe decirse del espíritu humano cuando se separa de la materia con que está unido en cada hombre; y la segunda, no poder emanar ó salir de ninguna substancia compuesta — que sería tener la misma naturaleza que ella, y ser, por consiguiente, compuesta, — ni de ninguna substancia simple, de donde no es posible que se desprenda parte alguna en que consista el nuevo sér. Lo compuesto, por el contrario, perece por disolución de sus partes, y resulta de la nueva disposición ú ordenación de las mismas.

387. *P.* ¿Qué añade el concepto de *todo* al de *compuesto*, y en qué se distingue de lo *perfecto?*

R. El concepto de *todo* dice sobre el de *compuesto*, que en éste no falta ninguna de las partes que le componen; y se distingue de lo *perfecto*, en que este concepto prescinde absolutamente de partes, y no sólo conviene á las substancias compuestas, sino también y con mayoría de razón á las substancias simples [1].

1 Bien es añadir que el todo, como tal, es cosa perfecta, y las partes, como partes, son imperfectas, como que en tal concepto tienen su razón de ser en el todo, y de él son, no de sí mismas.

388. *P.* ¿Se da alguna distinción real entre el todo y las partes que le componen tomadas juntamente?

R. Escoto, y antes que él Avicena, admitieron esa distinción, alegando que en el todo se da mayor perfección que la que resulta sumando la que pertenece á cada una de las partes que le componen. Mas no tuvieron presente los discípulos de Escoto, que en dichas partes, según que componen el todo, se consideran dos maneras de perfección: una la que les corresponde considerada cada una en sí misma; y otra la que cada una de ellas recibe de las demás, cuando el todo no es mero acervo ó conjunto de cosas, que no se perfeccionan entre sí. Así cuando decimos del hombre, v. gr., que no se distingue realmente de las partes que lo componen, alma y cuerpo, tomadas juntamente, entendemos en estas partes dos maneras de perfección: una la que conviene respectivamente al alma y al cuerpo considerados en sí; y otra la que conviene al cuerpo en razón de estar perfeccionado por el alma, y la que conviene al alma en razón de perfeccionar al cuerpo. Por no haber atendido sino á aquella primera manera de perfección, dijeron algunos, que el todo es mejor que sus partes juntamente tomadas, y por consi-

guiente, que es distinto realmente de ellas tomadas juntamente; y en tal sentido, debe concederse lo que dicen; pero si se atiende además, como debe atenderse, á las mismas partes según las perfecciones que mutuamente se confieren, aquella distinción carece de verdad y fundamento [1]. Según los panteístas, el todo es distinto en cierto modo de las partes tomadas juntamente, pues denota además de ella la esencia que las contiene, al modo como el espacio que fingen infinito, dicen que contiene á las figuras determinadas, ó como el Dios de los krausistas contiene al mundo. " El fundamento de una cosa cualquiera, dice Krause, es el todo esencial *(das Ganzwesenliches)*, en que está alguna cosa contenida como parte esencial *(als Theilwesenliches* [2]*)*. „ En este sentido dice que todo sér finito es *el mismo* y *todo antes* de sus partes, pues las partes reciben el sér del todo, según esta insensata filosofía [3], contra lo que enseña la filosofía verdadera diciendo, que todo compuesto es posterior á sus componentes y depende de ellos [4].

1 Véase á *Mauro*, *Quaest. phil.*, IX, II.ª *de toto*.

2 *Vorles*, pág. 120.

3 *Sistema de la filosofía*, según la exposición de SANZ DEL RIO, cap. XXIV.

4 «Omne compositum est posterius suis componentibus, et dependet ex eis.» S. TH., I. p., q. II, art. 7.

389. *P.* ¿En qué conclusiones puede compendiarse la doctrina sobre lo simple y lo compuesto, comparados entre sí?

R. En las siguientes:

I. Lo simple es más perfecto que lo compuesto.

II. En el orden ontológico, lo simple precede á lo compuesto.

III. En el orden cronológico del conocimiento humano, lo compuesto es antes que lo simple.

IV. Lo compuesto es esencialmente imperfecto, contingente, producido; y lo simple puede ser necesario, infinito, absoluto.

V. El sér infinito (Dios) es esencialmente simple.

LECCIÓN XXXIX

DE LO INFINITO Y DE LO FINITO.

390. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *finito*, y qué por *infinito*?

Respuesta. Finito es lo que tiene límites; é infinito lo que no es finito. "Alguna cosa, enseña Santo Tomás, se dice infinita en razón precisamente de no ser finita [1]. „

1 « Infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum. » I p., q. 7, a. 1.

391. *P.* La idea de ente finito, ¿es positiva ó negativa?

R. Ante todo debemos distinguir aquí la noción de lo finito considerado según el modo como es concebido de la mente, y la noción de lo finito considerado según lo que en ella se concibe: atendiendo al modo como es concebido lo finito, la noción que tenemos de él, es enteramente positiva, pues á lo finito se le concibe como *cosa que tiene límites;* y atendiendo á lo que en dicha noción se concibe (que es como le considera la Ontología), la noción que de él tenemos, no es meramente negativa, sino en parte es afirmativa, y en parte negativa. Es afirmativa en cuanto expresa alguna realidad positiva, aunque limitada; y es negativa en cuanto niega de esta realidad la perfección excluída por el límite.

392. *P.* ¿Qué origen tiene la idea de lo finito?

R. Esta idea, según Descartes con todos los ontologistas, se funda en la noción de lo infinito, y no puede ser por tanto adquirida sino previo el concepto de lo infinito; pero no es difícil entender, que para concebir lo finito no es preciso poner límites mentalmente á lo infinito, como suponen los ontologistas, con gran peligro de dar

en el panteísmo; sino basta percibir alguna cosa de manera que se vean excluídos de ella el sér y las perfecciones que se ven en otras cosas, ó que se la considere como una de las muchas cosas á que puede aplicarse la razón abstracta de su esencia, sin que ésta se encuentre agotada en ninguna de ellas. Y no se diga que esta razón abstracta, v. gr., la razón de *árbol*, se ofrece á nuestro espíritu sin límite alguno, ó sea como algo infinito; ni que las cosas particulares á que aplicamos esta razón, vienen á ser una como limitación de lo infinito, cuya noción se supone previamente, porque hay mucha diferencia de entender la esencia abstracta de alguna cosa, *excluyendo* de ella todo límite, á entenderla *prescindiendo* de todo límite: así en el ejemplo del árbol, la razón abstracta del mismo no excluye ciertamente los límites que tiene el árbol según que existe en la realidad, sino sólo prescinde de ellos; y cuando contraigo dicha razón á este ó aquel árbol, no puede decirse que contraigo ninguna razón infinita, ni que entiendo lo finito por oposición á lo infinito.

393. *P.* ¿Qué otras objeciones contra esta doctrina deberemos de resolver?

R. Las siguientes:

1.ª *objeción.* Lo finito y lo infinito se opo-

nen entre sí con oposición de contradicción: luego no puede ser conocido el primero sin previo conocimiento del término que lo contradice. — A lo cual respondemos, primero, retorciendo el argumento, porque si éste valiera, tendría asimismo fuerza para probar que lo finito es conocido antes que lo infinito; y segundo, negando la consecuencia, porque la oposición contradictoria entre dos cosas, una de ellas, por ejemplo, *blanca* y otra *no blanca*, no obliga á conocer á ninguna de ellas sin previo conocimiento de su opuesta: podemos, en efecto, conocer lo blanco sin conocer previamente lo que no lo es.

2.ª *objeción.* Lo finito, en lo que tiene de negativo, dice negación de toda realidad ó perfección ulterior, y por consiguiente de la perfección infinita: luego supone el conocimiento de lo infinito. — *Respuesta*. Negamos que lo finito, formalmente considerado, esto es, como noción ó concepto de la mente, exprese negación de lo infinito, ni aun de todo lo finito: basta, en efecto, entender alguna cosa de suerte que en ella se considere cualquier límite ó carencia de realidad, para que se adquiera la idea de cosa finita, sin necesidad de pensar que la realidad excluída por el límite sea infinita.

3.ª *objeción.* El concepto positivo precede al negativo: luego el concepto de lo infinito, todo él positivo, debe preceder al de lo finito, en parte negativo. — *Respondemos* diciendo: primero, que el concepto positivo precede al negativo cuando éste es simplemente negativo, mas no cuando en parte es afirmativo, como hemos dicho que lo es la noción de lo finito; y segundo, que aunque positiva en razón de su objeto, pero respecto del modo de concebir lo infinito, la noción que tenemos de él es positiva.

4.ª *objeción.* Toda cosa finita es reputada tal en razón de diferenciarse de lo infinito: luego supone la noción de lo infinito, sin la cual no es posible aprehender esta diferencia. — *Respondemos* concediendo que en el orden ontológico y objetivo se presupone ciertamente esa diferencia; pero en el orden del conocimiento se puede conocer lo finito, aunque inadecuadamente, sin advertir su diferencia de lo infinito.

394. *P.* ¿En qué se divide lo infinito?

R. Lo infinito se divide en esencial ó *absolutamente* infinito, é infinito *secundum quid*. El primero se considera en la razón de ente ó sér; y el segundo en *cierto género* de ser, v. gr., en la cantidad. Lo que del primer modo es infinito, es infinito absolu-

tamente y por todos los modos, porque contiene toda la amplitud del sér, que se extiende y dilata infinitamente y sin término, y es igual con ella, de forma que no puede concebirse bien, ni perfección alguna que formal ó eminentemente no se halle contenido en toda la amplitud del sér [1]. El segundo, ó sea el infinito *secundum quid*, es aquello mayor ni más perfecto que lo cual no puede haber ninguna otra cosa en algún orden ó género de ente [2].

395. *P.* ¿En qué se divide lo infinito *secundum quid*?

R. En *categoremático (infinitum actu)* y *syncategoremático (infinitum potentia)*. El infinito categoremático ó actual es aquel que es lo máximo en su orden, y no puede crecer de

1 Lessius, loc. cit.

2 «Tres cosas requiere, dice Lessio, lo *infinito en cierto género*: primero, el contener formal ó eminentemente toda perfección, distinción y medida posible ó imaginable en aquel género; segundo, que la serie de aquellas perfecciones se extienda y crezca sin término; y tercero, que en aquella serie interminable no pueda asignarse cosa alguna determinada, que no sea infinitamente sobrepujada por lo que se dice infinito, como la sabiduría infinita contiene todas las especies, grados, medidas y distinciones de sabiduría que puede haber y se pueden concebir (las cuales se dilatan sin término alguno, ora se considere su extensión, ora su intensidad), y se extiende á todas las cosas inteligibles, simples y complejas, existentes é inexistentes, pretéritas, presentes y futuras. La belleza infinita contiene todas las especies y grados de belleza, tanto corporal como espiritual, existentes y no existentes, posibles é imaginables. Lo mismo puede decirse de la infinita magnitud, duración, intensión y multitud.» *De perfectionibus divinis*, lib. I, cap. I.

modo alguno, porque nada tiene fuera de sí de lo que le pertenece; y el infinito sincategoremático ó potencial lo que siendo finito según las partes determinadas que tiene actualmente, puede sin embargo crecer y aumentarse siempre *in infinitum* [1]. Tratándose, pues, de lo actualmente infinito en algún género, no es posible concebir otra cosa mayor en el mismo género; mas si se trata de lo potencialmente infinito, siempre puede concebirse alguna cosa que sea mayor que él en el mismo orden.

396. *P.* ¿Qué otra división se hace en las escuelas de lo infinito? [2].

1 En Lógica se llama término *categoremático*, que en griego vale tanto como *significativo*, al que por sí solo significa alguna cosa, como *cielo*, *tierra*, *ángel*, *hombre*; y término *sincategoremático*, el que no tiene significación yendo sólo, sino yendo con otro, como *alguno*, *todo*, *dos*, los cuales, para ser sujetos en alguna proposición, piden que se les añada algo, como *hombre*, *árbol*, etc. Ahora, « así como el término categoremático, dicen los COMPLUTENSES, es por sí mismo término, así lo infinito en acto por sí mismo, y según lo que actualmente incluye, es infinito; y así como el término sincategoremático no es término por sí mismo, sino unido con otro, así el infinito en potencia por sí mismo, y según lo que actualmente incluye, no es infinito, sino sólo lo es en cuanto se junta con aquello que puede tener. » *Phys.*, disp. 8, q. 1, n. 3.

2 Hay también un infinito actual *moral*, v. gr., la dignidad infinita que pertenece á la humanidad de Cristo, la de su Santísima Madre (véase á Santo Tomás, 1 p., q. 25, a. 6, ad 4), los merecimientos del mismo Cristo, etc. Todavía se conoce otra manera de infinito, que es por vía de comparación (*comparative infinitum*), el cual puede decirse de toda cosa única y de tal modo perfecta, que sea mejor que infinitas cosas de orden inferior, v. gr., un solo hombre vale más que todas las bestias, aunque éstas fueran infinitas.

R. Divídese también lo infinito en *privativo* y *negativo*. Infinito *privativè* es aquello que, tal como existe en la realidad, tiene indudablemente límites; pero considerado en su propio género, carece de ellos, como la cantidad, que nunca existe actualmente sino limitada, y en sí misma no tiene ningún límite. Por el contrario, lo infinito *negativè* es aquello de lo cual ha de quitarse todo límite. El primero se dice infinito por privación de complemento *(per privationem completionis)*; el segundo se dice tal por privación de todo límite *(per privationem limitationis)*.

397. *P.* ¿Se ha dado alguna definición de lo infinito que, mejor que la meramente nominal, tomada de la voz infinito, se pueda entender, aunque sólo proporcionalmente, de esas tres maneras de infinito [1]?

R. Esa definición la dió Aristóteles, di-

1 Mauro observa que la definición de lo infinito, «aquello que no tiene fin», no es buena. El punto, dice, como indivisible que es, no tiene fin ni principio, sino él mismo es principio y fin, y sin embargo no es infinito. Y añade que «lo finito es lo que ha de definirse negando, no lo infinito: porque lo finito es aquello que no va más allá, y lo infinito, por el contrario, lo que se extiende más y más, de suerte que los que reciben de él, según la cantidad, tienen siempre fuera de sí otra cosa y otra que tomar. De aquí que, aunque el nombre *infinito* sea gramaticalmente negativo, pero filosóficamente es positivo. Al contrario, aunque el nombre de lo finito sea gramaticalmente positivo, filosóficamente es negativo.» *Quaest. phil.*, q. 35.

ciendo ser lo infinito " aquello que no es agotado ó absorbido por ninguna de las cosas que participan de él, sino antes estas cosas, por más que reciban de él, siempre les queda por recibir alguna otra cosa fuera de sí mismas, *cujus secundum quantitatem accipientibus semper est aliquid aliud extra accipere* [1]. „ Esta definición conviene á Dios, tomada que sea la palabra *cantidad* en el sentido de cantidad virtual ó de perfección, ó más bien de intensidad en la perfección, según el célebre dicho de San Agustín [2], debiendo en este caso entenderse por infinito " aquello mejor que lo cual no hay cosa alguna que pueda concebirse „, según explican algunos teólogos el atributo de la infinidad divina, no significando en su sentir otra cosa sino lo que se enuncia diciendo que Dios es universalmente perfecto. Dios, pues, siendo indivisible, es infinito en cantidad virtual, que equivale á las perfecciones todas contenidas en su esencia sim-

1 3 Physic., c. 6, al 8. La misma definición todavía más lacónica: « *Cujus aliquid semper est extra*, aquello de que no pueden tomarse nunca tantas partes unas en pos de otras, sin que siempre queden muchas que recibir. » El texto griego es: Οὐ γαρ οὐ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστι, τοῦτ' απειρόν ἐστιν. L. 3. phys., c. 6, 207, a. 1.

2 « In his quae non mole magna sunt, hoc est majus esse quod melius esse. » 6 *Trinit.*, c. 9.

plicísima, y así todos los que reciben de él, según esta cantidad virtual ó espiritual, en cualquier género que sea, siempre tienen que recibir fuera de sí otro y otro nuevo sér y perfección, el cual se encuentra equivalentemente en la infinidad divina [1]. Conviene asimismo esa definición al infinito categoremático ó actual, cuyas partes están actualmente puestas, siendo totalmente distintas las unas de las otras, é iguales á una que sea cierta ó definida; porque las cosas que recibieren de esta manera de infinito, siempre tendrían algo que recibir de él por partes ya puestas ó actuales, según el modo dicho. Tal sucedería si el mundo hubiera sido criado *ab aeterno*, que en tal caso tendría ya una duración infinita *(a parte ante)*, de la cual, cualquiera que fuese el número de años que se tomase, todavía quedaría en ella de donde tomar otros y otros años sin fin, no cierto posibles, sino reales, aunque ya pasados: de donde aquel aforismo que se dice del infinito, que no se puede recorrer del todo *(infinitum pertransiri non potest)*. Por último, dicha definición se aplica también al infinito potencial ó sincategore-

1 « Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est. *Nam ab infinitis, et modis infinitis*, participari possibile est. » S. Th. *Contr. Gent.*, lib. I, cap. XLIII.

mático, porque en éste se consideran partes sin fin, aunque no ya puestas, como en la duración del mundo según dicha hipótesis, sino que pueden ponerse, como si el mundo hubiera de durar eternamente, esta duración no constaría de partes dadas y determinadas, sino de partes que podrían darse ó ponerse, de donde irían recibiéndose el número de años que fueran transcurriendo, quedando siempre algo que recibir.

398. *P.* ¿Qué propiedades convienen á lo infinito, según fué definido por Aristóteles?

R. Las principales son las dos siguientes:

I. Lo infinito no puede ser agotado por partes que se vayan sucediendo unas á otras; entendiéndose aquí por *agotar*, no que se vaya tomando poco á poco lo mismo idénticamente que hay en lo infinito, sino que se le pueda igualar mensurándolo por partes y juntándolas en un todo exactamente igual á lo infinito. De donde se sigue que lo infinito no puede ser recorrido ni numerado, y que la diferencia de lo finito á lo infinito es infinita.

II. Lo infinito actual en algún género no puede ser superado por otro infinito del mismo género; mas puede serlo por otro infinito de otro género, v. gr., la infinidad

de hombres posibles es sobrepujada por la infinidad de ojos de dichos hombres, cada uno de los cuales tiene dos [1].

399. *P.* ¿A qué ha venido á parar el concepto de lo infinito entre los panteístas germánicos?

R. A haber sido confundido con la idea de *todo*, como ya le confundieron torpemente algunos filósofos antiguos. Así, los discípulos de Krause no vacilan en reemplazar el término *infinito* con el de *todo* [2], renovando de esta suerte el error de los antiguos filósofos que definieron lo infinito, "aquello fuera de lo cual no existe cosa alguna, *extra quod nihil est* [3] „, error profesado asimismo por Espinosa, para quien no es otra cosa lo

1 « Infinito simpliciter et quoad omnia nihil est majus; infinito autem secundum quid determinatum, non est aliquid majus in illo ordine: potest tamen accipi aliquid aliud majus extra illum ordinem,.. (sic) anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiae; plura tamen scit Deus secundum hanc scientiae vel intelligentiae modum. » S. Th., III, q. 10, a. 3, ad 3.

2 « Puisque *l'infini* est une idée positive, il conviendrait aussi, pour la rigueur du langage positive, de lui assigner un terme positif. Ce terme est la *totalité*. L'infini exprime la *totalité de l'essence*. On ne peut l'expliquer qu'en disant qu'il renferme *tout*, qu'il est lui même *tout* ce qui est essentiel. » THERGHEN, *Théorie de l'infini*, cap. I, n. 3.

3 La razón de haber censurado el estagirista esa definición de los antiguos, es que en ella resulta descrito el concepto de todo y el de perfecto. En su lugar puso esta otra: *Cujus aliquid semper est extra*, es decir, aquello de lo que nunca se pueden tomar tantas partes unas después de otras, sin que resten siempre muchas que tomar.

infinito, absolutamente considerado (*infinitum in omni genere*), sino la substancia única que comprende todas las cosas que son y pueden ser, la cual en concepto de infinita en todo género no puede, decía él, ser *limitada* por ninguna cosa, cualquiera que sea el género á que ésta pertenezca [1].

400. *P.* ¿Qué juicio debemos hacer de esta doctrina?

R. El mismo que ya hizo Aristóteles en la antigüedad, reprendiendo aquella falsa definición, y el que, siguiendo las huellas del filósofo griego, profirió el célebre Mauro en estos términos: "Los filósofos antiguos confundieron á lo *infinito* con el *todo*, y dieron del primero la definición del se-

1 He aquí las definiciones que se leen en la *Eth.* de Espinosa, p. 1, def. 2: "*Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Igitur infinitum in suo genere est id, quod ab alia re ejusdem generis terminari non potest: infinitum vero in omni genere, quod terminari non potest ab aliis re cujusvis generis.*" De estas definiciones, ambas capciosas, dedujo Espinosa que Dios es una misma cosa con el universo. Capciosa es, en efecto, esa definición de lo finito, pues aunque sea cierto que toda cosa finita es ó puede ser limitada por otra que sea mayor; no consiste en eso absolutamente el sér finito, ni de ahí se infiere que sea infinito lo que no es limitado por otra cosa. No menos capciosamente definió Espinosa lo infinito: pues lo explicó de manera que pudiera entenderse que es lo mismo que todo absoluto, dando á entender esto al decir que no está limitado por cosa alguna, y sacando así arteramente por consecuencia, que Dios, como infinito que es, es todas las cosas, y pues el universo las abarca todas, que Dios es el universo. La malignidad del sofisma es evidente.

gundo, diciendo que *lo infinito es aquello fuera de lo cual no hay nada.* Pero esta definición es á todas luces la definición del todo y del universo, porque así como el hombre se dice que es todo él, cuando nada le falta de lo que pertenece al hombre, así el todo absoluto ó universo es simplemente aquello fuera de lo cual no existe cosa ninguna. Es asimismo evidente, que la razón y esencia de lo infinito no consiste en que fuera de lo infinito no haya nada; antes para la realidad de lo infinito no hace falta, ni es tampoco bastante, que no haya nada fuera de él. No basta ciertamente, porque si á la cantidad del mundo la suponemos de cierto grandor determinado, v. gr., de cien mil millones de leguas, fuera de esta cantidad no habría cantidad alguna real, y sin embargo, la cantidad del mundo no sería infinita, sino limitada, esto es, sería una cantidad de cien mil millones de leguas. Tampoco se requiere para lo infinito que fuera de él no haya nada, porque si pusiéremos, v. gr., infinitos hombres, y de ellos se quitaran diez, los demás continuarían siendo infinitos, y sin embargo, tendríamos fuera de ellos á esos diez hombres. La razón de infinito está más bien en ser aquello de lo cual siempre es poder recibir algo fuera de ma-

nera que el que recibe de lo infinito, pueda siempre recibir otra cantidad y otra *(formal* ó *virtual)* sin agotarlo jamás „ [1].

LECCIÓN XL

DE LA EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LA IDEA DE LO INFINITO.

401. *Pregunta.* ¿Se da realmente en nuestro entendimiento la idea de lo infinito?

Respuesta. Que realmente pensamos ó concebimos lo infinito, se echa de ver, primero, en que todos lo nombramos, pues lo que no se conoce no se nombra; segundo, en la índole de nuestro entendimiento, el cual, en entendiendo alguna cosa, luego toma el vuelo hacia lo infinito [2]; y tercero, en que si no conociéramos lo infinito, se nos haría imposible discernirlo de lo finito y de lo indefinido, y del conjunto de los seres que componen al universo, y del sér ontológico, común ó universal que se divide en categorías.

402. *P.* ¿En qué se distingue la idea de lo infinito de la idea de lo indefinido?

1 *Qq. philosoph.*, lib. II, cap. 33.

2 Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur. S. Th., *Contra Gent.*, l. I, c. I.

R. Esta última representa á aquello que por su naturaleza tiene fin, aunque no señalado, sino cualquiera que sea su término, puede crecer ó disminuir sin límite alguno fijo; y por el contrario, la idea de lo infinito representa lo que en razón de su absoluta plenitud carece absolutamente de *término* [1].

403. *P.* ¿Qué distinción hacemos entre la idea de lo *infinito*, y la de *todo absoluto* ó universidad de todas las cosas finitas?

R. En la realidad, y aun á nuestros propios ojos, media entre ambos términos un abismo. Lo infinito es imposible que sea constituído por cosas finitas [2]; porque todo

1 « Infinito ó indefinido, dice Balmes, expresan cosas muy diversas. Infinito significa carencia de límites: indefinido significa que los límites se retiran continuamente: se prescinde de la existencia de los límites, y sólo se dice que no se los puede asignar. » *Filosofía fundamental*, lib. VIII, cap. III.

2 Ni aun el mismo Krause se atrevió á decir, paladinamente al menos, que lo infinito sea la colección de los seres finitos que componen el universo. « En nuestra doctrina, dice, de la intuición del sér (*in der Wesenschauung*) se hallará que lo uno (esto es, lo infinito, Dios) se distingue esencialmente del todo (*universo*), porque el pensamiento: Todo, según el uso hoy corriente de la lengua, implica pluralidad de muchas cosas reunidas, un todo de reunión, una totalidad (*Vorles. uber das System der Philosophie*, pág. 256). » No quería, pues, Krause comprometer la unidad de su infinito con la pluralidad que implica la colección de las cosas finitas que componen el universo. Por esta misma razón se negaba á dar á su sistema el nombre de *panteismo*, según que esta palabra significa que « uno y todo sean cosa enteramente igual » (*das Eine und das all seyen ganz das Gleiche*). En cambio dió á su doctrina el nombre de *panenteismo*, porque « lo uno es en sí, y bajo de sí también todo (ἓν ἐν αὐτοῦ καὶ ὅ

lo que es finito supone algo que ponga límites á su sér, y este algo tiene que ser en resolución lo infinito, de quien pende todo lo que es finito; y porque todo compuesto consta de cierto número determinado de partes finitas, de las cuales depende, siendo imposible por consiguiente que sea infinito; sin contar con que la misma razón de *compuesto* y de *todo* excluye la perfección de lo que es simple, é implica por consiguiente límites.

404. *P.* ¿Expresan asimismo cosas diversas la idea de *infinito* y la idea comunísima de *ser*?

R. He aquí sus diferencias: primera, la idea de lo infinito representa al ente infinito actual en toda la comprensión de sus perfecciones; y la idea de sér común expresa sólo aquella manera de infinidad que consiste en la extensión con que puede predi-

αὐτο το παν), y porque en nuestra doctrina de la visión del sér se ve que *Dios es también todo en, bajo y mediante sí* (l. c.).» Según esta doctrina, Dios no es todo, no es el conjunto de las cosas finitas: y Dios es todo *en, bajo* y *mediante sí*. ¿Cómo explican esta contradicción? Dios no es todo, dicen, porque ninguna cosa finita ni todas juntas, en cuanto son finitas ó limitadas *dentro* de Dios, son enteramente iguales á lo infinito; y Dios es todo en cuanto que á todas las funda y *esencia*, dándoles su mismo sér, aunque con limitación, y manifestándose de diversos modos en los seres particulares, siendo en todos ellos una sola y misma esencia: el mismo panteísmo de Espinosa, velado hipócritamente bajo el nombre de *panentaismo*.

carse de todo lo que es y puede ser, no pudiendo llamarse *infinito* este sér comunísimo, sino porque pueden crecer siempre en perfección las cosas de que se predica. Segunda: con la idea de ente infinito conocemos una esencia cierta y determinada, que contiene todas las perfecciones posibles; mas la idea del ente común es completamente indeterminada, no representa ninguna esencia ni perfección determinada, sino antes es abstraída de toda perfección determinada. Tercera: la idea de ente infinito sólo nos representa á la naturaleza divina, individua é incomunicable; mientras que en la idea de sér común se contienen todos los géneros, todas las diferencias y todos los individuos. Cuarta: de donde se sigue que la idea de ente infinito exprese el *mayor* objeto que puede concebirse, y la idea de ser común el *mínimum* de lo que puede pensarse y decirse; y que el objeto de aquella sea real, y el de ésta, según como es concebido, no pueda existir *in rerum natura*, pues no hay nada entre las cosas existentes que sea nada más que ente ó sér. Quinta: finalmente, la idea de sér infinito expresa lo que, por lo mismo que es absolutamente perfecto, no puede recibir ninguna adición ó determinación; y la idea de sér común lo

que como tal no recibe adición, aunque puede recibirla, pues á diferencia de lo infinito no repugna á su esencia el recibirla [1].

405. *P.* ¿De qué argumentos echan mano para su intento los que niegan al espíritu humano la idea de lo infinito, y cómo se deshacen?

R. Uno de ellos es no poder abarcar una inteligencia finita las perfecciones infinitas que comprende lo infinito. Pero este argumento viene por tierra en el punto que distinguimos, de una parte entre perfecciones infinitas en número y en intensión, y de otra, entre el conocimiento adecuado y el conocimiento inadecuado; porque, previas estas distinciones, fácil es responder diciendo que no puede, en efecto, nuestra mente conocer todas y cada una de las innumerables perfecciones divinas, pero sí puede conocer aquéllas á que nos conduce el discurso natural, y á cuyo estudio está consagrada la Teodicea, las cuales conocemos inade-

1 «... aliquid quod non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio; sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis, ut habeat rationem, sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum; secundo modo esse sine additione est esse commune.» S. Th., I, q. III, art. 3, ad 1.

cuadamente, ó sea sin comprenderlas, mas sin dejar por esto de entenderlas. Los otros argumentos se reducen á decir, que una idea finita no puede representar á un objeto infinito, y que si lo representase, por el mismo caso dejaría este objeto de ser infinito. A los cuales respondemos que únicamente tendrían fuerza tales argumentos si la idea de lo infinito representara adecuadamente á su objeto, y si lo infinito se dijese que era comprendido por una inteligencia finita; pero en realidad ni aquella representación es adecuada, ni este conocimiento es comprensivo: carecen, pues, de todo valor los argumentos contrarios.

406. *P.* ¿Qué es, pues, lo que expresa la idea de lo infinito, absolutamente considerado?

R. Lo infinito absolutamente considerado expresa una realidad que existe esencialmente por sí misma, simplicísima, absoluta y plena, en que se contienen sin limitación alguna por modo excelentísimo todas las perfecciones reales y posibles.

407. *P.* ¿Esta noción de lo infinito es *positiva* ó *negativa*?

R. La noción de lo infinito, según que es concebido de nuestro entendimiento, es parte *positiva* y parte *negativa*. Es positiva en

cuanto representa lo que se entiende por medio de ella *(quoad id quod intelligitur)*; y es negativa en cuanto al modo de conocerse en ella lo infinito *(quoad modum concipiendi)*, que es concebido en efecto según es expresado por la voz *infinito*, con la que no se expresa lo infinito tal como positivamente es en sí, sino sólo se dice de él, que no es finito, ó que es una entidad que no tiene límite ninguno.

LECCION XLI

DEL ORIGEN Y VALOR OBJETIVO DE LA NOCIÓN DE LO INFINITO.

408. *Pregunta.* ¿Qué origen tiene la idea de lo infinito?

Respuesta. La idea de lo infinito no es innata, como decía Descartes, ni se adquiere por la intuición inmediata de Dios, como quieren los ontologistas, ni por medio de la continua adición que puede hacer el entendimiento de cosas finitas, sino por total y positiva remoción de límites, y sobre todo por medio del discurso con que la mente se eleva al conocimiento de la causa primera, y entiende que el autor increado de todas las

cosas contiene en su absoluta simplicidad toda la plenitud del sér.

409. *P.* ¿Por qué negáis que sea innata la idea de lo infinito?

R. Porque, como se hace ver en la Ideología, no se dan tales ideas en nuestra mente, la cual conoce las cosas partiendo de los objetos sensibles, de donde sube á los inteligibles, concibiendo un orden de verdades superiores á todo lo que percibimos con los sentidos.

410. *P.* ¿En qué se fundó Descartes para decir que es innata la idea de lo infinito?

R. Descartes sostenía que no podemos conocer ninguna cosa finita sin conocer antes lo infinito, diciendo que en lo finito se niega que la cosa sea ilimitada; y que, pues la posición precede á la negación, el concepto de ilimitación debe preceder al de límite y al de limitado. Pero ya hemos dicho que lo finito es aprehendido de la mente tal como es, es decir, como finito, sin necesidad de conocer antes lo infinito, del cual no es ciertamente negación lo finito, pues el límite no significa sino carencia de ulterior realidad [1].

1 Toda la argumentación de los cartesianos y ontologistas se reduce á decir: «Se dice finito algún sér porque teniendo alguna realidad, carece de otra. Es así que no puede ser conocida seme-

411. *P.* ¿Qué pensáis vos del origen asignado por los ontologistas á la idea de lo infinito?

R. Que es no menos absurdo que la intuición que los ontologistas dicen que tenemos del sér divino, contra la cual deponen, por una parte la conciencia, que nada sabe de semejante intuición, y por otra el orden que sigue nuestra mente en el conocimiento de las cosas, que no es ciertamente el mismo orden que éstas tienen en la realidad, pues en el orden real ú ontológico la causa es antes que el efecto, lo perfecto antes que lo imperfecto, lo simple antes que lo compuesto, y lo infinito antes que lo finito, mientras que en el orden del conocimiento acontece todo lo contrario, que de los efectos nos elevamos á las causas, de las cosas visibles y materiales á las espirituales é invisibles, hasta llegar al conocimiento de Dios, en quien contemplamos el sér que subsiste por sí mismo, y que en su infinita simplicidad comprende todo género de perfecciones. La misma naturaleza de la idea que

jante carencia si antes no se conoce al sér puro, al que nada absolutamente falta: luego para conocer á lo finito es preciso conocer antes lo infinito.» Pero á esta argumentación respondemos con el Padre Limbourg concediendo la proposición mayor, y negando la menor.

tenemos de lo infinito, depone también contra el ontologismo, porque hemos visto que esa idea, en parte, es negativa, y como tal obscura, expresa más bien aquello que no es lo infinito, que aquello que es; y es evidente que si lo viéramos directa é inmediatamente como quieren los ontologistas, no tendría la idea con que lo conocemos, esos caracteres, sino sería toda ella positiva y sobremanera luminosa.

412. *P.* ¿Qué razones tiene contra sí la teoría de Locke?

R. Su falsedad se demuestra, porque es absurdo que lo infinito se forme con adiciones sucesivas de cosas finitas; lo infinito que con tales adiciones se formara, constituiría un número infinito y finito á la vez: finito en razón de poder recibir siempre nuevas adiciones; é infinito en razón de suponérsele constituído de ese modo. A la verdad, como el concepto de infinito excluya todo límite, y el de finito, por el contrario, signifique limitación, repugna invenciblemente que añadiendo finitos á finitos, límites á límites, resulte lo que no tiene límite ninguno, así como repugna que de muchos seres contingentes y relativos resulte un sér necesario y absoluto. Allégase á esto, que la noción de lo infinito es simple, y representa á algún

objeto en que no hay término alguno; mientras que lo que se constituye por vía de adición, es de necesidad compuesto y limitado.

413. *P.* ¿De dónde hubo de partir Locke para llegar á tamaño absurdo?

R. El origen inmediato de su error fué haber confundido lo infinito con lo indefinido, que es una manera de finito, pues consiste en la capacidad de alguna cosa de recibir siempre aumento ó disminución, sin llegar nunca á un estado en que no pueda aumentarse ó disminuirse. Así la intensidad del *calor*, v. gr., puede ir creciendo ó menguando siempre, sin que jamás se le pueda asignar término ó grado alguno último y definitivo más allá ó más acá del cual no puede crecer ó disminuir. Dicha confusión procede á su vez del sensualismo que profesaba Locke; sistema que niega á nuestro entendimiento la idea de lo infinito, ó lo confunde con lo indefinido que finge y se representa la fantasía [1].

1 Así hubo de confesarlo el sensualista inglés Hobbes, diciendo que cuando de algo decimos que es infinito, no significamos otra cosa que la impotencia de nuestra razón, porque es como si dijéramos que no sabemos si la cosa tiene ó no límites ni dónde acabe: « *Quando dicimus aliquid esse infinitum, non aliquid in re significamus, sed impotentiam in animo nostro, tanquam si diceremus, nescire nos an et ubi terminetur.* » (*De cive*, cap. 15, §. 14.) Donde se ve, *a posteriori*, que la idea de lo infinito, gloria y honor de la Metafísica, no nace en el campo asolado del sen-

414. *P.* ¿Con qué razones se hace ver que la noción inicial é imperfecta de lo infinito la puede adquirir y la adquiere de hecho el entendimiento, removiendo total y positivamente todo límite de las perfecciones que se ofrecen á sus ojos en los diversos seres del universo?

R. Que nuestro entendimiento puede adquirir de ese modo la noción de lo infinito, se prueba de este modo: "En toda cosa finita se deben distinguir la entidad y la limitación de la entidad, ó sea la negación de ulterior entidad. La entidad, como tal, no es finita; luego sólo puede serlo reduplicativamente por razón de la negación de limitación, ó negación de ulterior entidad. Es así que nuestro entendimiento puede abstraer ó prescindir de los límites que circunscriben á las cosas, por el mismo modo con que abstrae de las propiedades que les pertenecen, y por aquel otro con que prescinde de tales ó cuales límites para formar la noción de lo indefinido: luego la noción de lo infinito la podemos adquirir quitando ó removiendo total y positivamente todo límite" [1]. Ahora, que tal sea en reali-

sualismo; y esta es una de tantas pruebas como hay de la vileza y falsedad de esta doctrina.

1 ZIGLIARA, *Ontologia*, lib. II, cap. III, art. IV.

dad el origen de esta idea, se prueba porque no la tenemos de hecho sino concibiendo aquello que lo hace discernir de lo finito, conviene á saber, el estar lo infinito exento de todo límite; y así es preciso remover *total* y *positivamente* todo límite. Si esta remoción no fuera *total*, el concepto de la mente sería de cosa finita [1]; y si no fuera *positiva*, llegaríase la mente, no ya al concepto de lo infinito, sino al de algo real en que por efecto de la abstracción ó remoción precisiva se prescindiera de si el objeto concebido era finito ó infinito. La misma conclusión se demuestra atendiendo al conocimiento positivo-negativo que tenemos de lo infinito, conforme al sentido literal de esta

1 Balmes explica esto muy bien: «Tenemos, dice, alguna idea de la negación en general... Tenemos idea de límite... Tenemos además la idea de negación de límite... Como nuestro entendimiento tiene la fuerza de generalizar, es evidente que la negación de ciertos límites que encontramos aplicable á muchos objetos, podemos concebirla en general, teniendo un concepto indeterminado en que se incluyan estas dos ideas: *negación y límite*.» (Filosofía fundamental, lib. VIII, cap. VII). No se crea, sin embargo, que esta noción es negativa: el mismo Balmes nos dice que la idea de lo infinito «es un concepto general que envuelve los dos siguientes: 1.° *ser* en general; 2.° negación de límite, también en general (Ibid.)» Lo que aquí es negativo es la palabra *infinito* gramaticalmente considerada, así como los conceptos de límite y de negación de que se sirve el entendimiento para llegarse á la idea de lo infinito. Así que la negación de límite que expresa esa palabra, implica la de la cosa de la cual se remueve todo límite, diciéndose por tanto de ella, que no es finita. Más que negación absoluta de todo límite, la noción de lo infinito niega que la cosa sea finita.

palabra; porque como en sí mismo considerado lo infinito sea cosa máxima y exclusivamente positiva, no hay otro modo de explicar la naturaleza de dicha idea y la forma negativa de dicha palabra, sino diciendo que el origen de ella es, de una parte, el conocimiento de lo finito, y de otra la negación total y positiva en él de todo límite, mediante la cual considera la mente en la realidad de que remueve toda limitación, la plenitud del sér y de la perfección en que consiste lo infinito.

415. *P.* Este concepto, puramente abstracto de lo infinito, ¿nos da por ventura á conocer con alguna perfección á lo infinito?

R. No por cierto, pues es un concepto abstracto é indeterminado [1], y una como introducción y preparación de la mente en orden al conocimiento de lo infinito que contemplamos en Dios, en cuya consideración se perfecciona en nosotros de algún modo la idea primitivamente incompleta y abstracta de lo infinito [2].

1 «Antes, digo, que excluir los límites de algún objeto es propiamente quitar una negación, sin *poner fijamente nada positivo*, y que quitar totalmente los límites de un objeto (lo cual se hace para conocer lo infinito), es quitar totalmente la negación de modo que resulte de ahí un objeto del todo positivo, *pero sin saber, no obstante, determinar afirmativamente este resultado positivo, cuál es totalmente en sí.*» ZIGLIARA, *Della luce intellet.*, lib. v, cap. v.

2 He aquí los grados con que el entendimiento humano va ad-

416. *P.* Según esto, ¿qué origen tiene la idea de lo infinito, según aquel grado de perfección que puede tener en nuestro entendimiento, considerado en la presente vida?

R. Esta idea de lo infinito actual la adquirimos solamente cuando pensamos en Dios. Primeramente por la consideración de las criaturas nuestra mente se eleva á la existencia de la causa primera y universal de todas las cosas; y después, entendiendo por vía de raciocinio, que esta causa debe de contener en sí con eminencia todas las perfecciones de los seres finitos, atribúyeselas en efecto, no sin haber removido de ellas positivamente todo límite é imperfección. Aquel primer concepto de lo infinito es todavía imperfecto y confuso, pues aunque en él es conocido el sér infinito, pero

quiriendo progresivamente el concepto de lo infinito: « Primeramente, dice Limburgo (*Thesis* 70), mediante la mera contemplación de las cosas que han sido hechas, nuestra mente forma un concepto implícito é inicial del sér infinito; lo segundo, este concepto lo perfecciona el entendimiento, concluyendo de la perfección y hermosura de la universidad de las cosas, la perfección, hermosura y potencia del Criador; y tercero, ese mismo concepto reciba la última mano en aquel acto con que en el autor increado, y por consiguiente necesario y eterno de las cosas, son conocidas todas las perfecciones que se manifiestan verdaderamente en las cosas que han sido hechas, aunque en Dios están muy de otro modo, conviene á saber: Dios es el autor de todas las cosas, que en su absoluta simplicidad comprende en sí mismo toda la plenitud del sér. »

no es conocido como infinito; mas este otro es ya explícito y formal, porque representa á lo infinito como tal, es decir, según que contiene la plenitud del sér y de la perfección [1].

417. *P.* ¿Cómo se prueba que la causa primera, en razón precisamente de ser primera *simpliciter*, es acto purísimo, simplicísimo é infinito en todo género de perfección?

R. La razón de causa primera lleva claramente consigo el no recibir su sér de ninguna otra cosa, ó lo que es lo mismo, el existir absolutamente y de por sí sin haber en ella distinción alguna entre la esencia y la existencia, porque de haber tal distinción, la existencia de la causa primera habría de proceder, ó de alguna cosa exterior, ó de su esencia misma, y ambas cosas son imposibles [2]. No puede, en efecto, proceder de

1 «La *ocasión* de formar el entendimiento esta idea,» añade el ilustre TONGIORGI, «se le viene al entendimiento con el concepto confuso del Sér Supremo: los elementos representativos tómalos de las ideas de las realidades y perfecciones que recoge por medio de la experiencia, y que antes hubo de purificar por medio de la abstracción; y el *génesis* de esa idea es el raciocinio por medio del cual se llega á concluir, que todas las perfecciones y todo lo que puede concebirse en el orden de la realidad, puede y tiene que hallarse sin mezcla alguna de imperfección en aquel supremo sér.» *Ontología*, lib. III, cap. II.

2 «Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, oportet esse causatum vel a principio essentiae, sicut accidentia

ninguna cosa exterior, porque esto se opone á la razón de causa primera; y no puede tampoco proceder de su misma esencia, porque la esencia en las cosas compuestas de esencia y de existencia, se há respecto á la existencia como la potencia respecto del acto, y lo que es potencia no llega á ser acto por sí mismo, sino por algo que existe ya en acto [1]. Este acto es, pues, idén-

propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei, vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habet esse causatum. Oportet ergo quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem.» *Sum. Th.*, I p. q. 3, a. 4.

1 «Inter actum et potentiam, dice Santo Tomás, talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia est prior tempore quam actus (licet actus sit prior natura), tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc *quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu.* Ergo oportet quod Deus, qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens *causa ipsius.*» (Contr. Gent., lib. II, cap. XVI). La palabra causa ha de entenderse en sentido negativo, conviene á saber, en cuanto expresan que Dios no és producido por causa alguna exterior, ni á sí mismo se da el sér, pues ninguna cosa se produce á sí misma, *nulla omnino res est quae seipsam gignat, ut sit.* (San Agustín, *De Trinit.*, lib. I, cap. 15, n. 4). El mismo Santo Tomás declara muy bien ser imposible que ninguna cosa sea causa de sí misma, porque «si alguna cosa, dice, fuese causa de su propio sér, este sér entenderíase que era antes de tener sér: *Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse, antequam haberet esse, quod*

tico con la esencia en la causa primera; ó en otros términos: la esencia en ella es sér ó existir. La causa primera es el sér mismo absoluto que existe por sí, *ipsum esse per se subsistens*. Ahora, como este sér de suyo puro é ilimitado, no reciba límite alguno de ninguna cosa exterior, pues no es producido por causa alguna, ni de ningún sujeto en que sea recibido, porque es irrecepto, y subsiste por sí mismo; síguese con evidencia, que es también absolutamente infinito, y por consiguiente que en él se contienen del modo antes declarado todas las perfecciones reales y posibles [1].

418. *P.* ¿Qué infinidad es la que conviene al sér divino ó absoluto, que es por sí mismo subsistente, y acto puro; y á qué otra infinidad la contrapone Santo Tomás de Aquino?

R. La infinidad que conviene al sér divino, se entiende, dice Santo Tomás, *negati-*

est impossibile.» Contr. Gent., lib. I, cap. 22, n. 4. Y en otra parte (Qq. disp. *Pot.* q. 7, a. 8): «*Illud ergo ens, quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse, per quod fieret actu.*»

1 «...Unde cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia Ipse est suum esse, secundum hoc, esse suum non est finitum, et pro tanto dicitur Ejus essentia infinita.» S. TH., Qq. dispp. *De verit.*, q. II, a. 2, ad. 5.

vamente, porque su perfección excluye todo límite; á diferencia de la infinidad privativa *(infinitum privative)*, la cual denota imperfección, porque dice carencia de forma en el sujeto que puede tenerla y no la tiene. Infinito *privative* es, según esto, el que llamaron los antiguos *potencial*, y los modernos, *indefinido:* v. gr., la *cantidad dimensiva* y la *numeral* se dicen infinitas cuando están privadas, la una de la determinación que pueden tener y tienen en esta ó aquella figura, y la otra en este ó aquel número, en cuyo estado de privativa indeterminación tienen potencia ó capacidad de recibir indefinidamente, sin jamás agotarse ó terminarse por ninguna forma ó acto, respecto del cual está en potencia.

419. *P.* ¿Qué razones, tomadas del mismo concepto de sér ó acto purísimo, por sí mismo subsistente, ilustran y confirman el concepto de lo infinito?

R. Ningunas más luminosas y eficaces se pueden traer á este propósito, que las que se leen en la Suma filosófica de Santo Tomás de Aquino (libro I, cap. XLIII), donde el santo doctor habla de esta manera: " Todo lo que segun su naturaleza es finito, pertenece á este ó aquel género. Es así que Dios no se halla incluído en ningun género, antes en

su perfección se hallan incluídas las perfecciones de todas las cosas: luego Dios es infinito. Además, todo acto inherente á otra cosa recibe sus límites ó términos de aquello en donde se halla: v. gr., si la *blancura* existiese por sí misma, la misma blancura no tendría límites en sí misma, ántes encerraría dentro de sí toda la perfección que puede tenerse en el orden de la blancura. Es así que Dios es acto que de ninguna manera existe ó tiene su sér en otra cosa, porque ni es forma en materia, ni su sér es inherente á ninguna forma ó naturaleza, siendo como es Él mismo su propio sér: luego es infinito. Además, en el orden real hay algo que es mera potencia, como la materia prima; hay algo que solamente es acto, como Dios; y algo que es juntamente en acto y en potencia, como todas las demás cosas. Es así que la potencia, diciendo como dice respecto al acto, no puede exceder al acto mismo, ni en cada cosa, ni absolutamente: luego como la materia prima sea infinita en su potencialidad, así el acto puro (al cual no puede exceder la potencialidad de la materia) tiene que ser infinito en su actualidad [1]. Item, el

[1] « Omnis enim forma, » dice en otro lugar Santo Tomás, « in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta ratio albedinis non est finita ad

acto es tanto más perfecto cuanto tiene menos mezcla de potencia. Todo acto, pues, con el que se mezcla alguna potencia, tiene su perfección limitada; y, por el contrario, en aquél en que no hay mezcla alguna de potencia, la perfección carece de límites. Es así que Dios es acto puro: luego es infinito. Más: el sér mismo, absolutamente considerado, es infinito, porque de él pueden participar infinitas cosas por modos infinitos. Cuando el sér de alguna cosa es finito, se hace preciso que tal sér sea limitado por otra cosa que sea, ó causa del mismo, ó sujeto que lo reciba. Es así que el sér divino no es posible que tenga ninguna causa, porque es necesariamente por sí mismo, ni que sea recibido en otra cosa, siendo como es él mismo su propio sér: luego su sér es infinito, y lo infinito mismo. Además, todo lo que tiene alguna perfección, es tanto más perfecto cuanto más plenamente participa de ella; es así que no puede haber ni puede

aliquid; sed tamen ratio coloris, et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse absolutum, et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter, et ideo ejus essentia est infinita, et bonitas infinita, et quidquid aliud de eo dicitur, quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus.» *In lib. I Sent.* Dist. XLIII, q. I, a. I.

concebirse modo alguno en que alguna perfección sea habida con mayor plenitud, que aquél en que la perfección es tenida por aquello que es esencialmente perfecto, Dios, cuyo sér es su misma bondad, pues no puede concebirse absolutamente nada que sea mejor ó más perfecto que Dios: luego Dios es infinitamente bueno. Más: nuestro entendimiento, entendiendo algo, se extiende en infinito, según se echa de ver advirtiendo que, dada que sea alguna cantidad finita cualquiera, nuestro entendimiento puede excogitar otra cantidad mayor. Esta ordenación de nuestro entendimiento á lo infinito sería vana si no existiese alguna cosa inteligible infinita. Tiene, pues, que haber algo inteligible que sea infinito; y este algo tiene que ser entre todas las cosas cosa máxima, á la cual damos el nombre de Dios. Dios es, por consiguiente, infinito. Item, el efecto no puede ser mayor que la causa: es así que nuestro entendimiento procede de Dios, que es la causa primera, pues ninguna cosa puede pensar nuestro entendimiento que sea mayor que Dios: luego si á nuestro entendimiento le es dado pensar algo mayor que todo lo finito, forzoso es concluir, que Dios no es finito. Todavía más: en una esencia finita no puede hallarse un poder

infinito, porque toda cosa obra en razón de su forma, que es, ó la esencia de ella, ó parte de su esencia. En general, el poder ó virtud de un agente ó principio de acción, dice lo que es este principio. Es así que en Dios la virtud no tiene límites...: luego la esencia de Dios es infinita... Más aún: las cosas son tanto más durables, cuanto la causa de ellas es más eficaz: así pues, aquello cuya duración es infinita, forzoso es que sea por una causa cuya eficacia sea infinita. Es así que la duración de Dios es infinita, pues ya hemos visto que el sér divino es eterno: luego, como no tenga causa alguna de sí fuera de El mismo, fuerza es concluir que tiene de sér infinito. „

420. *P.* Se puede probar *a priori*, por la infinidad de la esencia de Dios, la infinidad de su poder, así como se prueba *a posteriori*, por lo que Dios hace, la infinidad de su poder, y por la infinidad de su poder la infinidad de su esencia?

R. Sin duda alguna. Los filósofos antiguos, que tuvieron al mundo por eterno, como por otra parte reconocieran la existencia de un primer motor inmóvil de donde procediera el movimiento del universo, lógicamente hubieron de reconocer en este primer motor una fuerza ó virtud activa infinita, pues movía durante un tiempo sin fin;

pero Santo Tomás, después de haber mencionado esa opinión, observó que aun negada la eterna duración del impulso divino, todavía es confirmada con mayor fuerza la infinidad de Dios. La razón es, porque la virtud de la causa agente es tanto mayor en su acción cuanto más dista de ser acto la potencia que el agente ha de reducir al acto, al modo como hay necesidad de más virtud para calentar el agua que para calentar al aire. Es así que lo que absolutamente carece de todo lo que es sér, dista infinitamente del acto de sér, y no está de ningún modo en potencia: luego si el mundo ha sido hecho cuando absolutamente era nada, forzado el poder de su hacedor es infinito. Ahora, si el poder de Dios es infinito, la esencia de Dios es también infinita, porque en una esencia finita no puede darse una virtud infinita. He aquí, pues, demostrada *a posteriori* la infinidad de Dios, que antes probamos *a priori*, ó sea por ser Dios el sér absoluto que subsiste por sí mismo, sér purísimo no contraído á ninguna potencia en que sea recibido. Pero una vez demostrada esta verdad, de ella puede partir nuevamente el discurso para probar la virtud infinita de Dios, como egregiamente la demuestra el mismo Santo Doctor haciendo ver, que las cosas son principios activos

según que son en acto y perfectas, y que pues Dios es acto puro, y absoluta y universalmente perfecto, conviénele máximamente el ser principio activo [1]. La acción de Dios, añade el mismo Doctor, no es otra cosa sino su misma potencia, y entrambas no se distinguen realmente de su esencia [2]; con que perteneciendo á Dios en máximo grado la razón de principio activo, y no siendo su virtud cosa distinta de su infinita esencia, fuerza es concluir que la virtud de Dios es infinita [3].

1 Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu, et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus... Unde sibi maxime competit esse principium activum. I p. q. XXVI, art. I.

2 «..... actio Dei non est aliud ab ejus potentia; sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia.» Ib.

3 Bien será notar, que aunque la razón de principio activo en cada cosa se funda en la misma actualidad de su perfección, y que una de estas razones se sigue á la otra, como terminantemente enseña Santo Tomás: *Harum autem magnitudinem* (la perfección del ser y la del poder) *una aliam consequitur; nam ex hoc ipso quod aliquid actu est, activum est* (I Contr. Gent, c. 43), con todo la razón de infinidad se nos ofrece con mayor claridad en la infinidad de la virtud, en la cual entendemos fácilmente la razón de infinito que nos presenta una cosa perfecta de donde siempre puede recibirse algo fuera sin poder agotarse jamás, aunque se reciba *in infinitum*, porque en efecto de la virtud divina pueden irse recibiendo actos y perfecciones siempre sin fin.

LECCION XLI

DEL CONCEPTO DE LO INFINITO SEGÚN EL ONTOLOGISMO PANTEÍSTICO.

421. *Pregunta.* ¿Qué enseña el ontologismo panteístico en orden á lo infinito?

Respuesta. Según el ontologismo panteístico [1], lo infinito es objeto directo é inmediato de la razón, en el cual están contenidas todas las cosas, no como en su *causa eficiente*, sino como en su *todo* ó *fundamento*, entendiéndose aquí por *todo*, no lo que es conocido generalmente bajo este nombre, ó sea el todo *formal*, sino alguna cosa sim-

1 «El ontologismo panteístico,» dice el Cardenal Zigliara (*Della luce intellettuale*, l. I, c. 1) exponiendo las divisiones que hace del ontologismo el autor del opúsculo intitulado *Discussion amicale sur l'ontologisme*, «sostiene la inmediata intuición de Dios, en razón—dice—*de ser nuestra inteligencia una misma idéntica cosa con la substancia divina.*» No es otra la señal con que está marcado el ontologismo panteístico, ó panteismo ontologista de Krause, según la confesión siguiente de uno de sus principales discípulos: «*La raison ne peut embrasser l'infini que sous la condition d'être* INFINIE ELLE-MEME. *Car le même ne* PEUT ETRE CONÇU QUE PAR LE MEME; *il y a un* PARALELISME *necessaire entre la* NATURE *des fonctions de l'esprit et la* RÉALITÉ *qui leur correspond.*» (TIBERGHIEN. *Theorie de l'Infini*, cap. I. n. 6). La falsedad de esta doctrina es por otra parte evidente: una cosa es *comprender* lo infinito, y otra concebirlo por modo imperfecto; para lo primero se requiere una inteligencia infinita; para lo segundo basta una razón limitada, como es la nuestra.

plicísima, de la que hacen parte sin embargo los seres finitos, así corpóreos como espirituales, en número infinito, inclusas por consiguiente las inteligencias, las cuales, cuando contemplan su propia esencia, no contemplan sino la misma esencia de lo infinito, absolutamente "*una* y *entera*,„ fuera de la cual no hay ni puede haber cosa ninguna [1].

422. *P.* ¿Qué juicio debe pronunciar y ha pronunciado la sana ontología contra el ontologismo panteístico?

R. Tres cosas principalmente deben decirse de él: la primera, que negando como niega la realidad y aun la noción de causa eficiente, no puede de modo alguno elevarse al concepto de causa primera, en la cual se contiene toda la plenitud del sér, ni por consiguiente al concepto discursivo de lo infinito; la segunda, que esta noción la confunden torpemente los tales ontologistas con la noción de todo; y la tercera, que suprimen la razón real y simplicísima de infinito, reduciéndola al infinito privativo, ó más bien, á

1 Entre otras proposiciones en que se mira formulado el ontologismo, las cuales fueron reprobadas por la Congregación romana del Santo Oficio (18 de Septiembre de 1861), es muy de notar para nuestro actual intento la sexta, que dice así: *Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.*

un concepto puramente ideal, á que nada corresponde fuera de la mente.

423. *P.* ¿Niegan en efecto los krausistas la noción de *causa eficiente*?

R. Ciertamente la niegan y aun la combaten, reemplazándola con la de *razón* ó *fundamento*, al que definen diciendo que es "aquello que da y contiene en sí lo fundado, determinándolo según él mismo„ [1], y añadiendo, que "en esta última razón de determinar lo fundado conforme á sí mismo, es éste (el fundamento) llamado *causa*„ [2]. Así la relación entre la cosa fundada y el fundamento no es la del efecto con su causa eficiente, sino la de la parte con el todo, haciendo el fundamento el oficio de todo, y lo fundado el de parte, y debiendo por consiguiente considerarse á la causa como un todo que, él mismo, determina sus partes, limitándose á sí propio [3], sin producir por

1 C. Cr. F. Krause, *Sistema de la Filosofía*, Metafísica, primera parte. Análisis expuesto por D. Julián Sanz del Río, XII, pág. 162.

2 Loc. cit., pág. 164.

3 "Todo lo fundado es juntamente lo limitado, finito, porque si es particular *termina* esencialmente en el todo, y esto significa el límite... Luego límite y finitud no dicen puramente negación, sino comprensión y contención positiva de lo limitado en el todo. El límite no aisla, ni cierra, ni niega, sino cuando se considera lo particular desde lo particular, desde sí mismo, esto es, abstractamente, *falsamente;* considerando lo particular desde el todo, y en él, esto es, *realmente*, el límite significa *su modo de ser en el todo*...

consiguiente cosa alguna de nuevo [1], contra lo que exige la razón de causa, á que se sigue el ser de otra cosa, *distinta* y *dependiente* de la causa [2].

424. *P.* ¿Es asimismo cierto que Krause confunde el concepto de *infinito* con el de *todo*?

R. Es esto tan cierto, que bien puede decirse que todo el krausismo está encerrado en esa confusión, enunciada, aunque hipócritamente, bajo la fórmula: " Todo es en, bajo y mediante Dios, *Alles ist in, unter und durch Gott*; " ó en esta otra que dice enteramente lo mismo: " Dios es el un sér, que es también en sí y por medio de sí TODO lo que es, *Gott ist das eine Wesen, das an sich und in*

en la relación de fundar (que es el causar de Krause) el fundamento es *intralimitable* y aun *infralimitable*, en cuanto da en sí y contiene partes *fundadas*, esto es, *limitadas* por el todo y entre sí. Así, el todo, en cuanto fundamento, tiene *limitabilidad interior*, limitabilidad activa, limitando sus partes: la parte tiene limitabilidad pasiva, en cuanto es limitada absolutamente por el todo, relativamente por las demás partes.» (Ibid., pág. 168.) « Así, la percepción del fundamento, y *en ella la del límite y la finitud*, reciben su *entero sentido* en el concepto del infinito absoluto. » (Pág. 169).

1 « Causa, dicen otros, es lo que *hace pasar algo del no ser al ser*, definición errada de varios modos: en dejar el *algo que no es*, FUERA DE LA CAUSA (KRAUSE, l. c., pág. 165). » La causa en la teoría de Krause no produce nada fuera de sí; el efecto es siempre inmanente, y una misma cosa con la causa.

2 « Hoc nomen causa videtur importare *diversitatem* substantiae, et dependentiam alicujus ab altero.» S. TH. I, q. 33, a. 1, ad 1.

sich und durch sich auch alles ist, was ist.„

425. *P.* ¿Es cierto, finalmente, que el krausismo suprime la razón real y simplicísima de infinito, reduciéndola al infinito privativo, ó más bien á un concepto meramente ideal que no es sino la misma nada?

R. Krause, en efecto, pretendió hallar en el sér que llama *absoluto*, el fundamento también absoluto de todo lo que es, tomando el fundamento en el sentido de contener formalmente á lo fundado, y entendiendo debajo de él "lo *común esencial* opuestamente á lo individual„ [1]; ó en otros términos: al sér absoluto lo considera Krause "como principio y base de todo sér particular, cuyo conocimiento no es racionalmente otra cosa que el desenvolvimiento del conocimiento absoluto: sér„ [2]. No es menos terminante Krause cuando dice, que "el sér es pensado como el real y positivo fundamento absoluto, que esencia y funda en sí todo lo que es„ [3]; que "nada esencial deja fuera de sí que *él no lo sea*„ [4]; que "á todo pensamiento particular traemos el pensamiento absoluto el *sér*, y lo aplicamos con

1 Krause, obra cit., cap. xx, pág. 341.
2 Ibid.
3 Pág. 350.
4 Cap. xviii, pág. 291.

valor entero, objetivo; y que el sér es conocido como el principio inmanente de toda nuestra ciencia, como el fundamento inmanente de todo conocimiento particular y del mismo conocimiento absoluto„ [1]. Haciendo aplicación de estos conceptos á las nociones de finito é infinito, que coinciden aquí con las de "fundamento y fundado,„ ó de "todo y parte,„ de sér "absoluto ó común y sér particular,„ compréndese muy bien, que, según Krause, el límite y lo finito no signifiquen negación de sér, sino "modo de ser de la parte en el todo,„ ó sea en lo infinito absoluto donde "el límite tiene su sentido,„ salvo cuando "lo particular se considera como tal particular, es decir, *falsamente*;„ "que toda cosa finita deje *fuera de sí parte de lo que es*„ [2]; que ese modo en que consiste el límite, "se lo ponga á sí mismo el todo, ó sea lo infinito absoluto;„ y en suma, "que el infinito absoluto no es pensado como particular de otro, ni como relativo á otro, sino como el *todo de los particulares*, como el *absoluto de los relativos;* luego no es pensado como de otro, en y según otro, sino como *del* que *en* y *según* el que es todo lo particular y re-

1 Cap. xx, pág. 352.

2 Pág. 353.

lativo que pensamos „ [1]. Donde claramente se ve, que el infinito absoluto de Krause no es otra cosa sino el concepto comunísimo é indeterminado de sér, que obtenemos por vía de abstracción, y que está embebido en todas las cosas finitas; sér á que atribuye Krause cierta especie de actividad que consiste en limitarse á sí mismo, determinándose y desenvolviéndose y manifestándose en los seres finitos, que no son otra cosa á sus ojos sino el mismo sér común realizado por modo de límite y sér finito. Ahora, como el sér común á todas las cosas no tenga en sí, como tal, realidad alguna, pues es obra de la abstracción en cuya virtud concebimos en las cosas individuales aquello en que todas ellas convienen, síguese claramente que el infinito absoluto de Krause [2] es menos todavía que

1 Cap. XII, pág. 170.

2 Porque no quepa duda sobre lo que Krause entiende por infinito absoluto, que en resolución no es otra cosa sino el sér indeterminado y vacío en que convienen todas las cosas, inclusas las meramente posibles, sér en que con razón considera la mente el mínimum de la realidad concebido por el entendimiento, copiamos aquí el siguiente pasaje: « ...el infinito significa el todo, el enteramente todo, que nada deja fuera de sí que él no sea y que es — *por contenido* — todo lo que es; y por *absoluto* entendemos el mismo infinito en cuanto es por esencial y de suyo, no por otro ni por relación á otro lo que *es*. Y lo llamamos absoluto, porque absuelve y resuelve en sí toda relación y oposición, toda condición, siendo en razón de propio *todo lo que es*. » (Sistema de la Filosofía, etc., cap. XVIII, pág. 292). Verdaderamente, reducidas todas las cosas finitas y relativas al concepto abstracto de sér indeterminado

el infinito privativo de la filosofía cristiana; y que pues los seres particulares no tienen según Krause, otro sér que el que reciben de semejante fundamento, igual exactamente á cero, bien podemos concluir, que todo este sistema, fundado en la percepción de semejante infinito absoluto, es nihilismo puro [1].

426. *P.* ¿Qué debe replicarse á Krause y sus discípulos cuando dicen, rechazando la nota de panteístas, que el todo absoluto en que cifran su concepto de lo infinito, es algo uno y *simple* [2], y no *compuesto* de sus partes [3]; que "el mundo es *fuera* de Dios

y comunísimo, al que los panteistas llaman *Dios*, y Krause por su parte *infinito-absoluto*, quedan *absueltas* y *resueltas* todas las diferencias y relaciones que entre ellas median, inclusa la oposición, en ese concepto indeterminado y vacío.

1 Esta es la diferencia entre el infinito privativo de los escolásticos, y el infinito absoluto de los panteístas: que el primero, ó sea la materia prima, es algo potencial que en la substancia en que está, tiene entidad de sujeto que recibe la respectiva forma substancial, constituyendo este ó aquel cuerpo, y siendo distinto en cada individuo; mientras que el ser común de que hacen todas las cosas los panteístas es el mismo en todas ellas, y así contiene á los cuerpos como á los espíritus, á lo finito y á lo infinito, sin tener en sí realidad alguna, pues es obra de la mente. Véase á KLEUTGEN, vol. v, p. 431.

2 «L'infini est un et le même; par conséquent, il n' est pas sujet à se décomposer, il est pur et simple.» *Théorie de l'infini*, par G. TIBERGHIEN, cap. I, n. 13.

3 «Tampoco se contiene en lo dicho, que el yo y los seres racionales finitos son *partes integrantes* de Dios, como el compuesto de ellas, sino absolutamente partes y particulares en Dios como el todo absoluto, habiendo conocido arriba que Dios no puede ser pensado como un compuesto de sus partes.» *Sistema*, etc., capítulo XXIV, pág. 423.

como sér supremo „ [1]; y que "la doctrina de *la vista de Dios* ó el conocimiento de Dios concierta con la doctrina de los Santos Padres? „ [2].

R. Lo primero, sobre la unidad y simplicidad que Krause y consortes atribuyen á su infinito, debemos decir, que bajo la palabra *simple* no entienden el sér purísimo, que excluye de sí toda potencialidad é imperfección, y subsiste absolutamente por sí mismo en razón de la pureza misma de su sér, en el que están contenidas todas las perfecciones reales y posibles, al modo como si alguno tuviese cierta fuerza ó virtud activa equivalente á todas las demás fuerzas ó virtudes [3]; sino la simplicidad que atribuyen á lo infinito, es la misma que atribuyen á toda esencia como tal esencia, extendiéndola hasta á la materia [4], simplicidad que á la cosa

1 Loc. cit., pág. 421.

2 Pág. 424.

3 «Quamvis (Deus) sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates: immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur... Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus: quia in eo omnes *unum* sunt, sed in aliis diversitatem habent; et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum *esse simplex*. Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet. Ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.» S. Th., *De ente et essentia*, c. 7.

4 «*Toute essence*, comme telle, est donc *simple* et indestructi-

que dicen simple, no le quita el ser principio de *descomposición* y de *particularización* [1]. Lo simple equivale en Krause, tratándose de lo infinito, no á la pureza y plenitud del sér divino, sino á la indeterminación y vacuidad del sér abstracto, en que por lo mismo que lo consideran destituído de toda forma ó perfección intrínseca, consideran aptitud para recibir todas las determinaciones de todos los géneros y especies, y para contener á todas las cosas, no ciertamente á manera de todo integrante, sino como el espacio dicen que contiene á las figuras trazadas en él, siendo, aunque parcialmente, *una misma cosa* con ellas. Por consiguiente, aunque no digan de lo infinito, que es todo *integrante* respecto de los seres finitos, pero dicen de él que es *todo* en el sentido de *constituir la esencia de todas ellos*, lo cual basta para justificar el cargo de panteísmo. Lo segundo, sobre lo que añaden diciendo, que " el mundo es fuera de Dios, „ conviene advertir que Krause considera á Dios de dos maneras, como *razón* y como *causa* del mundo.

ble: l'esprit est simple, la *matière est simple*. » TIBERGHIEN, l. c., n. 13.

1 « Mais si toute essence est *simple* en elle même, elle renferme aussi un principe de *decomposition* dans ses rapports avec son contenu, *un principe de decomposition ou de particularisation*. » Ibid.

Como razón, Krause considera en él la esencia *una* y *entera*, sin distinción y sin partes, abstrayéndola de todas las formas y determinaciones que esta misma esencia se da á sí propia como causa que se desenvuelve en el tiempo, limitándose á sí misma y dando de esta manera origen á todos los seres finitos fundados en la esencia una y entera como en su base ó *fundamento* eterno é inconmutable. Según esto, la causalidad divina, ó sea la razón de *fundar* los seres finitos [1], no es

1 A cada paso sale en los escritos de Krause la palabra *fundamento* en el sentido de *razón* y en el de *causa*, entre las cuales no establecen otra diferencia sino ésta: que por *razón* entienden « lo que *contiene* á otra cosa como posible, » y por *causa* « lo que determina á otra cosa como real (TIBERGHIEN, *Theorie de l'infini*, l. c., n. 6). » La razón es aquí el germen; la causa el desarrollo del mismo, y el fundamento la cosa misma que contiene á otra á modo de principio, de evolución y desarrollo. Conviene, pues, declarar verdaderamente qué sea fundamento, lo cual bastará para que se le distinga de la razón de causa de que ya hemos tratado con alguna extensión. De dos modos enseña San Buenaventura que se entiende la palabra *fundamento*: « uno de ellos es el lugar en que se asienta algún edificio, y de este modo Cristo es llamado fundamento... (I. Cor. 3. 11). De otro modo, se dice fundamento aquello según lo cual es puesta la cosa en su sustentáculo; lo cual puede ser de tres maneras, á saber: ó aquello por lo cual es quitado ó removido lo que la impide estar, ó aquello por lo cual está allí, ó aquello por lo cual es confirmada y establecida (4. dist. 22, a. 3, q. 1). » En esta declaración de lo que es el fundamento, no habrá nadie que vea la razón de causa; ni es posible entender por aquí que la relación entre el fundamento y la cosa fundada establecida en él sea la misma que media entre la causa y el efecto, ni aun en el continente y el contenido, de que tanto caudal hacen los discípulos de Krause, confundiendo asimismo esta relación con la de la causa con el efecto. Entre el fundamento y la cosa fundada en él hay,

principio de la esencia del mundo, que dicen que es divina, sino de la sucesión indefinida de los mundos posibles. Considerado del primer modo, lejos de consentir en que el mundo sea algo distinto de Dios, ó que " esté fuera de Dios, „ Krause sostiene que esto último es falso, que no hay más que una esencia, la cual debe de ser realizada de modos diversos por cada uno de los seres finitos. Sólo cuando Dios es considerado, no ya como principio de *inmanencia*, que contiene al mundo de suerte que el continente y el contenido forman una misma cosa, sino como principio de *trascendencia*, ó sea como causa del mundo, y de cada uno de los seres finitos, el mundo es por su parte considerado como efecto de Dios, distinto y subordinado, pudiendo decirse, por consiguiente,

cierto, alguna conexión, como enseña Santo Tomás, diciendo que para la razón de fundamento se requiere, no sólo que sea la primera parte del edificio, sino también que tenga conexión con las otras partes de él, *ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit summum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum* (2.ª 2.ae q. IV, art. VIII). Así la fe es fundamento de las virtudes, no sólo en razón de ser la primera, sino por estar informada por la caridad (l. c.). Conforme á esta declaración el poner en la esencia divina el fundamento de los seres finitos y contingentes del mundo, reduciendo á ese concepto de fundamento el de causa eficiente, y destruyendo de este modo el concepto de la creación, es dar un paso decisivo hacia el panteísmo, en el cual desciende finalmente el krausismo con todas sus explicaciones ulteriores.

en este sentido que " el mundo es *fuera* de Dios. „ Mas como hemos visto que la palabra *causa*, en la doctrina de Krause no significa la causa *eficiente* ó *extrínseca*, sino el fundamento, razón ó principio *intrínseco* del efecto, el cual no viene á ser en puridad sino aquel modo ó determinación que en el sér que se dice causa, resulta de limitarse á sí mismo, bien puede añadirse, que ni aun considerado como tal causa ó razón intrínseca de todo lo que es, se distingue realmente del mundo el sér que Krause llama supremo y primordial *(Urwesen)*.

427. *P.* ¿Cómo se concibe que Krause diga de una parte, que no hay absolutamente sino una sola esencia, realizada de modos diversos por todos los seres del mundo, y de otra, que tal esencia está fuera del mundo, ó que el mundo no puede contenerla?

R. Eso se concibe mediante la misma distinción que hace Krause entre Dios como pura esencia ó razón, del todo abstracta é indeterminada, y el mismo Dios según que es esencia que se realiza en el mundo: bajo el primer concepto la esencia divina es algo potencial, realizable por modos ó seres diferentes, permaneciendo siempre en potencia respecto de otros modos y seres que

se sucedan en el tiempo realizando á su vez la esencia eterna que no se acaba nunca de realizar. En este sentido se concibe que Krause haga distinción entre Dios y el mundo, diciendo que el mundo está fuera de Dios, al modo como las varias maneras con que puede expresarse una idea están fuera de la idea, ó las varias figuras del espacio fuera del espacio ideal. El otro sentido de la palabra *esencia* es aquél segun el cual, hablando de Dios, dice Krause, que es el todo de todas cosas que existen, ó que se identifica con todas, constituyéndolas y determinándolas por el mismo caso de determinarse ó limitarse á sí mismo. En este otro sentido entiéndese que diga ser falso que el mundo esté fuera de Dios. Esta distinción es la clave de las antinomias de Krause y en general de todos los que profesan el ontologismo panteístico; porque de una parte dicen que Dios es *simple*, y de otra que es *todo;* de una parte que Dios es *eterno*, y de otra que se realiza en el *tiempo;* de una parte que Dios está sobre el mundo en calidad de Sér supremo (*Urwesen*), y de otra que su esencia no se distingue como tal de la esencia del mundo; de una parte que los seres del mundo son parte, y de otra que no son parte de Dios; de una parte que estos seres sean finitos, y de

otra que sean infinitos [1]; de una parte, en fin, que Krause propenda al panteísmo (y lo profese en realidad), y de otra que quiera parecer dualista, aunque no lo sea, esforzándose á fundir con las doctrinas de Espinosa los documentos de la Escritura y de los Santos Padres. En realidad el pensamiento de Krause es idéntico al pensamiento de Schelling, y más aun al pensamiento de Hegel: Schelling, en efecto, pretendió *ver* la esencia de lo absoluto, y afirmó que en él están contenidas potencialmente todas las cosas, sin diferencia alguna de unas á otras, y que proceden de lo absoluto por vía de evolucion; y Hegel, por su parte, puso por principio de todas ellas al sér concebido por abstracción, en el cual las encerró todas, no á la verdad porque se hallaran á sus ojos formal y actualmente en él, sino porque ese sér abstracto é ideal, en virtud de cierto impulso inicial que le atribuye Hegel, las saca de sí mismo por medio de un movimiento dialéctico ó *fieri* y *devenir* continuo. Dése, pues, á lo *absoluto* de Schelling y al *ser-idea* de Hegel el nombre de *todo*, con que Krause nombra á su Dios, y se verá que en el mismo idéntico sentido de este sofista

1 « Le fini même, nous venons de le voir, en tant q'il est quelque chose chose et q'il a une essence, *est de l'infini* ou plutôt EST INFINI ». TIBERGHIEN, *Théorie de l'infini*, cap. I, n. 4.

puede decirse, conforme al sentir de aquellos otros, que " todo es en, bajo, mediante Dios. „ *(Alles ist in, unter, durch Gott.)*

428. *P.* Qué deberemos responder á los que dicen, que "la doctrina de la vista de Dios concierta con la doctrina de los Santos Padres? „ [1].

R. Que eso es levantarles una calumnia. Ni los Santos Padres, ni los simples doctores católicos, han sostenido ni podido sostener contra la expresa enseñanza de la Escritura y de la Iglesia, que á Dios le veamos ó conozcamos directa é intuitivamente en esta vida; antes esta visión, de suyo sobrenatural, es la felicidad preparada por el mismo Dios á los que perseveran en su gracia. No es menos falso decir, como dicen [2], que el concepto mismo de Krause se encuentra en el pasaje donde enseña San Pablo, hablando de Dios, que todas las cosas son de él, y todas son por él, y todas existen en él [3]; y en aquel otro en que San Agustín dice, que Dios es aquel sér sobre el cual, fuera del cual y sin el cual nada tiene sér, sino antes con él y

1 Sanz del Río, *Sistema de la filosofía de Krause*, cap. xxiv, pág. 424.

2 L. c.

3 « Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. » *Ad Rom.*, cap. xi, v. 36.

debajo de él es todo lo que verdaderamente es, y todas las cosas están en él, y, sin embargo, el mismo Dios no es el lugar de ellas [1]; porque estos pasajes deben exponerse y concordarse con aquellos otros del mismo origen que enuncian el dogma de la creación *ex nihilo*, desconocido de los antiguos filósofos, y negado y combatido por los panteístas germánicos, inclusos especialmente Krause, y sus discípulos [2], que no conciben cómo puede comenzar á ser lo que antes no era; recordándose á este propósito el sentido en que se ha dicho y puede decirse, y expli-

1 «*Deus est supra quem, extra quem et sine quo nihil est, sed sub quo et cum quo omne est, quod vere est. et omnia igitur sunt in ipso et tamen ipse Deus omnium locus non est.*» (Soliloq. I, n. 3 y 4.) Nada hay en estas expresiones que no deba ser entendido conforme á la doctrina de la creación, profesada y explicada admirablemente por San Agustín. Véase á DUPONT, *La Philos. de S. Agustín.*

2 Después de haber comentado, ó mejor, violentado Tiberghien el texto del *Monologium* (cap. XIV) de San Anselmo: *Ex ipsa summa essentia, et per ipsam et in ipsa sunt omnia*, acomodándolo al panteísmo de Krause, hubo aquél de preguntarse á sí mismo: «¿Pero cómo conciliar esta doctrina con el dogma de la creación *ex nihilo*? La dificultad es invencible, porque si los seres son de la esencia divina, *ex ipsa summa essentia*, mal pueden ser sacados de la nada. Anselmo hace esfuerzos inauditos para salvar el dogma; pero sus esfuerzos son vanos: no satisfacen ni á la filosofía (*de Krause*) ni á la Iglesia (*que le ha dado el título de Doctor*). Todas las cosas han sido hechas de la nada, concluye Anselmo... es decir, que nada quiere decir alguna cosa (Cap. VI, n. 82).» Estas últimas palabras dan claramente á entender, que Tiberghien desfigura en ellas el concepto de la creación. Por lo demás, son un rayo de luz para los que no acaban de ver el panteísmo en esta escuela.

carse por la Teología y la filosofía cristiana, que Dios, como infinito que es, es en cierto modo todas las cosas, y que está en todas las cosas, sin tener una misma esencia con ellas [1]; ó en otros términos: que la infinidad de la divina esencia es la complexión simplicísima y eminentísima de toda perfección y entidad [2].

1 «Dios, dice Santo Tomás, está en todas las cosas por esencia, se entiende no *la de las cosas*, cual si tuviera la esencia de ellas, sino la suya propia: *Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, sed per essentiam suam* (2. 2. q. 7, art. 3).» Compárese ahora con este texto el lugar siguiente de Tiberghien: «La esencia es *una*, infinita, absoluta. *Todo* lo que es, *es de la esencia* ó una manifestación de la esencia. Ahora bien: como los caracteres de la esencia son la *unidad* y la infinidad, resulta no haber sino una sola esencia, *una esencia* infinita y absoluta.» (L. c. n. 19.) Según esto, cuando Krause repite materialmente con todo fiel cristiano, que Dios está en todas las cosas, lejos de dar á entender que está en ellas por la propia esencia, distinta de la de las cosas criadas y finitas, y según que es causa del sér de las mismas, *in quantum adest omnibus ut causa essendi — quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi*, según advierte Santo Tomás en el lugar citado, lo que dice es, que está presente porque tiene la misma esencia de ellas, que es precisamente lo contrario de lo que dice el Santo Doctor con todos los teólogos y filósofos cristianos.

2 «Infinitudo itaque divinae essentiae, est omnis perfectionis et entitatis simplicissima et eminentissima complexio. Dico *omnis perfectionis*, non solum increatae, sed etiam creatae. Quidquid enim est bonitatis, pulchritudinis, perfectionis, entitatis in creaturis, id totum multo perfectius et copiosius continetur in Deo. Unde merito D. Gregorius Orat. in Natalitia de Deo loquens ait: Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον, μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρόντε καὶ ἀόριστον, *Universum esse in seipso nunquam inceptum, nunquam desiturum, complexus continet, tanquam infini-*

429. *P.* ¿Qué quiere decir esta *complexión simplicísima?*

R. Que Dios contiene en sí todas las cosas, no al modo como el espacio las figuras que lo limitan ó dividen, ni como los géneros á sus especies y las especies á los individuos, sino por una simple razón de su

tum quoddam et interminatum essentiae pelagus. Optime *pelagus essentiae;* quia infinita essentiarum, specierum, et perfectionum multitudo et varietas ibi reperitur, et eminentissime continetur. Ob eamdem causam a veteribus Philosophis vocatus est Deus τὸ πᾶν, id est, *universum*, ut docet Eugubinus. De perenni philosophia lib. 3, c. 8, quia universa quae aliquo modo esse participant, complectitur. Et in oraculo illo: *Magnus Pan mortuus est* (cujus meminit Plutarchus in lib. de Oraculorum defectu). Christus vocatur *magnus Pan*, ut quidam volunt, quia est omnium Dominus, et omnia in se continet: etsi alii aliter illud intelligant. Eodem juxta multorum interpretationem pertinet illud quod Dominus ait Moysi, Exodi 33: *Ego ostendam omne bonum tibi;* nimirum quia in Deo sunt omnia. Pulchre in hanc sententiam Gregorius Nazianzenus in quodam carmine:

Σοὶ ἐνὶ πάντα μένει, σοὶ δ' ἀθρόα πάντα θοάζει.
Σὺ πάντων τέλος ἐσσι, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδέν,
Οὐχ ἕν ἐὼν, οὐ πάντα πανώνυμε, τί σε καλέσσω
Τὸν μόνον ἀκλήϊστον;

In te omnia permanent, ad te confestim festinant omnia.
Tu omnium finis, tu unus, et omnia, et nihil rerum,
Cum neque unum sis, neque omnia, quem te appellem,
Qui solus innominabilis, et omninomius?

Dicitur esse *omnia*, quia omnia in ipso continentur, ita ut sit omnia formaliter vel eminenter. Dicitur esse *nihil rerum*, quia est supra omnia quae a nobis concipi possunt. Simili modo dicitur *innominabilis*, et *omninomius*, etsi enim plurimis nominibus appelletur, ut a nobis aliquo modo concipi possit, nullum tamen nomen nullique conceptio nostra illum exprimere potest prout est in seipso. » Lessius, *De perf. div.* l. 1, cap. 1.

deidad inefable, por la cual es todas las cosas formal ó eminentemente; pues por esta razón de su deidad, dice Lessio, no solamente es Dios, sino también es omnipotencia, bondad, santidad, justicia, misericordia, inmensidad, eternidad; y por esa misma razón contiene todo el bien de los ángeles y de los hombres, y de toda criatura, no sólo existente, sino también posible, pues todas las cosas son eminentísimamente en Dios una sola y simplicísima razón, forma ó unidad, la cual excluye y deja fuera de sí las diversas cualidades, formas ó modos que afectan y modifican la esencia, siendo sin comparación más perfecto y sublime tener por modo eminentísimo el ser de ellas en una simplicísima razón de esencia, que tenerlo, como dicen los panteístas, haciendo una cosa con ellas, según la razón ó esencia formal de las mismas, siendo muy de notar que la adición que hacen éstos del sér de las cosas finitas al sér divino, lejos de añadir nada á su infinidad, la ofuscaría, y destruiría su purísima esencia, juntándose con ella, bien así como desaparece la pureza del vino juntándose con el agua [1].

1 Véase á Mauro (q. 34, al final), que explica muy bien este punto, concluyendo la luminosa exposición de la verdadera doctrina con la siguiente sentencia: «Resulta, pues, que todo aquello

LECCION XLIII

DEL INFINITO SINCATEGOREMÁTICO.

430. *Pregunta.* ¿En qué cosas concebimos el infinito en potencia ó sincategoremático?

Respuesta. El infinito en potencia, ó sincategoremático, lo concebimos según la razón de *magnitud*, y según la razón de *multitud*, y, de algún modo, según la razón de *esencia*. No hay, en efecto, cantidad alguna contínua, por grande que sea, que no la podamos concebir mayor; ni hay número á que no podamos añadir nuevas partes; ni criatura alguna perfecta en su línea, más perfecta que la cual no pueda el entendimiento concebir otra criatura.

431. *P.* ¿Qué razones prueban la posibilidad del infinito potencial en cantidad dimensiva?

R. Esta verdad suele probarse por la omnipotencia divina; porque no hay, en efecto, cantidad alguna contínua, por grande que

que sobre la propia perfección añade imperfección, no es tan perfecto como lo que dice pura perfección, la cual contiene eminencialmente toda perfección sin término ninguno.»

sea, á la cual no pueda añadir Dios nueva extensión. Pero este argumento supone el que se funda en la naturaleza de la misma cantidad, la cual no tiene magnitud determinada ó circunscrita en límites precisos, más allá de los cuales no pueda extenderse más y más indefinidamente.

432. *P.* ¿Acaso no se da en la naturaleza de las cosas, para cada una de ellas, un *máximum* y un *mínimum* de cantidad, fuera de los cuales no puede ésta aumentarse ni disminuirse?

R. Dánse, en efecto, esos límites en la cantidad de las cosas naturales; pero no se siguen de la cantidad misma, sino de la forma sustancial de la respectiva cosa sensible, que exige determinada mole, y á veces determinada figura, en la sustancia á que pertenece. Pero considerada la cantidad según su propia razón, ó sea precisiva ó abstractamente, como la considera el matemático, siempre es susceptible de aumento y disminución [1].

433. *P.* ¿Qué razones hacen ver la po-

1 «... Si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitae quantitati potest fieri additio: quia *ex parte quantitatis finitae non est aliquid quod repugnet additioni*. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formae, *cui debetur determinata quantitas*, sicut et aliis accidentia determinata.» S. Th., *Sum. Theol.*, 3 p., q. VII, art. 12, ad 1.

sibilidad del infinito potencial en la multitud?

R. Cuasi las mismas que las que evidencian la posibilidad de la infinidad potencial en la cantidad contínua: porque es imposible determinar ninguna muchedumbre de cosas á la cual no pueda el Poder divino añadir otras y otras indefinidamente; y porque no hay especie alguna de seres que esté determinada por ningún número fijo de individuos, sino antes pueden estos multiplicarse en cada especie sin límite alguno preciso. A estas razones puede añadirse el argumento de Aristóteles y Santo Tomás, á saber: que el aumento de la multitud se sigue de la división de la magnitud, porque cuanto más se divide alguna cosa [1], tanto es mayor el número que resulta de la división; y por tanto, así como en la división de la cantidad se encuentra el infinito potencial, así también se encuentra en la adición de la multitud [2].

434. *P.* ¿Cómo se demuestra no concebirse criatura alguna tan perfecta, que más

1 No se habla aquí de la división del cuerpo natural, sino de la de la cantidad, matemáticamente considerada.

2 «Esse multitudinem infinitam in potentia possibile est, quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui... eadem etiam ratione invenitur in potentia in additione multitudinis.» S. Th., l. c.

perfecta que ella no pueda haber otra criatura?

R. La posibilidad del infinito potencial tratándose de la perfección de las criaturas, se demuestra de esta manera: Ninguna cosa criada puede llegar hasta lo infinito, sino por necesidad ha de tener límites. Mas como el poder de Dios carece de ellos, no hay duda sino que, dada una criatura cualquiera, puede Dios producir otra que sea mejor [1]. A lo cual se allega, que la esencia divina es imitable por seres y modos infinitos, y que ninguna cosa criada es de tal manera perfecta que no sea imitable dicha esencia por modo más perfecto que en ella.

435. *P.* ¿Acaso no puede ser producida alguna criatura infinita según su esencia, y como tal más perfecta que toda cosa finita?

R. No; porque de serlo, tendrían término las imitaciones posibles de la esencia divina, y resultaría limitado el poder de Dios, que

1 Justo es advertir que esto no se entiende con la Humanidad de Jesucristo, ni con la beatitud creada, ni con la Virgen Santísima, mejor que las cuales ninguna cosa puede ser; y la razón es la que pone el Santo Doctor de Aquino, diciendo que «la Humanidad de Cristo, por hallarse unida con Dios, y la bienaventuranza criada, porque es fruición de Dios, y la Bienaventurada Virgen María, por ser Madre de Dios, toman cierta dignidad infinita del bien infinito, que es Dios, y por este concepto no puede hacerse cosa mejor que lo que son, como no puede haber cosa mejor que Dios.» I p., q. 7, a. 2.

es infinito y puede siempre hacer otra cosa más perfecta que todas las cosas criadas [1]. Y no se diga que también se ponen límites al poder de Dios negándole virtud para hacer una criatura más perfecta que todas las que existen y pueden existir y concebirse; porque semejante criatura no puede absolutamente ser hecha, y la infinidad de la virtud divina no se entiende respecto de lo que es intrínsecamente imposible [2]. Además, aquello que según la esencia es infinito, existe necesariamente y por sí mismo: la existencia es atributo esencial de su esencia [3]. Es así que tal esencia infinita es propia del sér absoluto, que existe por sí mismo: luego implica contradicción que sea infinita alguna cosa criada.

1 « *Simpliciter autem loquendo*, dice Santo Tomás, *quilibet ve a se facta potest Deus facere aliam meliorem.* (I p., q. 25, a. 6). »

2 « Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facere infinitum simpliciter. (L. c., q. 7, a. 2). »

3 Se entiende por predicado esencial lo que conviene necesariamente á la esencia de alguna cosa, ó realmente, ó según la consideración de nuestro entendimiento. Dada, pues, la esencia infinita de alguna cosa, una de dos: ó la existencia le pertenece esencialmente, ó no. Si le pertenece esencialmente, tenemos el sér omnímoda y absolutamente infinito, que es Dios; y si no le pertenece, tenemos una esencia infinita que carece en el orden y línea del ser de la perfección que tendría si su esencia comprendiera la existencia, haciendo una misma cosa con ella. Este segundo extremo es absurdo: luego aquel otro es verdadero.

Más: en toda cosa criada ha de distinguirse entre la esencia de ella, que recibe el acto de ser ó existir, y este mismo acto de ser, que es una participación del sér absoluto puro é irrecepto, á quien es imposible que iguale. Lejos, pues, de ser puro é irrecepto, y, por consiguiente, infinito dicho acto, hállase contraído y como estrechado en los límites de la esencia ó naturaleza criada que lo recibe [1]: mal puede, por consiguiente, ser infinito. Tampoco puede ser infinita la esencia en que ese sér participado es recibido; porque á lo que antes hemos dicho sobre esta imposibilidad, puede añadirse, que toda criatura tiene alguna esencia ó naturaleza determinada y definida en la respectiva especie, dentro de la cual no puede ser mejor de lo que es, pero fuera de la cual y sobre la cual se pueden dar, y por ventura se dan, otras especies más perfectas y excelentes que ella. Finalmente, toda cosa criada, como dependiente que es, carece de la perfección que posee el sér de la causa primera en concepto de tal causa, y es, por consiguiente, finita [2].

1 « Necesse est, quod ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam, unde non potest esse infinitum. » S. Th. I, c.

2 Por aquí se evidencia que la esencia de toda cosa criada es

436. *P.* ¿Puede alguna criatura ser infinita en cuanto á los grados de su perfección?

R. Ninguna criatura puede tener infinidad de grados de perfección, porque semejante infinidad supone un número actual-

finita, pues en razón de ella es constituída en determinada especie, que consta de género y diferencia, y como tal es objeto de la definición, cuyo mismo nombre dice el oficio que tiene, señalar los límites de la cosa definida, declarando para esto aquello en que conviene con otras, y aquello en que se distingue de ellas, pues unas especies carecen de la realidad que significa en otras la diferencia. « Aquello, pues, dice Santo Tomás (In lib. I, *Sent.* Dist. XLIII, q. I, a. 1), que significa la esencia de la cosa, se llama *definición* ó *término*, y así se dice que cada cosa es limitada por aquello que determina ó contrae su esencia, así como la naturaleza del género que de suyo es indiferente en orden á muchas especies, es terminada por una diferencia. » Por donde se ve el vicio del sistema de Krause, que hace infinitas á las esencias de todas las cosas consideradas en sí mismas. « En sí misma, dice Tiberghien (l. c., n. 3), toda esencia es positiva, real, y por consiguiente, *no finita, sino infinita.* » « Todo ser finito, dice en otro lugar (cap. V, n. 66), tiene una esencia, que considerada en sí misma es *infinita.* » « La razón, añade, es porque lo infinito es la *totalidad* de la esencia, y la esencia, una y absoluta, es *común* á todos los individuos. » Palabras que confirman la sentencia que condena á esta escuela, declarando cuán justamente ha sido acusada y convencida de panteísta, pues así confunde ella la esencia de Dios con la de las demás cosas, á todas las cuales las hace infinitas. Por lo demás, aunque las esencias consideradas en abstracto tengan cierta manera de infinidad, como hemos visto que enseña Santo Tomás, pero en la realidad, ó sea en los individuos, están limitadas y contraídas á determinado ser, de suerte que la especie de infinidad que se considera, por ejemplo, en la razón de *blancura*, de *humanidad*, etc., es puramente abstracta ó ideológica. Krause, sin embargo, confundiendo lo abstracto con lo concreto, y á Dios con las criaturas, no temió hacer á los individuos infinitos y finitos á la vez, aunque bajo diferentes conceptos: infinitos en razón de la esencia, y finitos por sus particulares caracteres (Tiberghien, l. c., n. 6), lo cual es panteísmo puro.

mente infinito, el cual número es imposible, y porque la perfección intensiva que tales grados recorre, se sigue á la esencia de cada cosa, que, como hemos visto, está determinada y limitada en toda criatura, y por consiguiente, no puede menos de estar asimismo contenida dentro de ciertos límites.

LECCIÓN XLIV

DE LA IMPOSIBILIDAD DEL INFINITO CATEGOREMÁTICO EN RAZÓN DE LA CANTIDAD

437. *Pregunta.* ¿Es posible el infinito actual ó categoremático según la razón de multitud? [1].

Respuesta. Una multitud actualmente infinita es imposible. La razón es, en primer lugar, porque "toda multitud, dice Santo Tomás, es fuerza que se dé en alguna especie de multitud. Pero las especies de multitud son según las especies del número, ninguna de las cuales es infinita, porque todo

1 Decimos *multitud* y no *número*, porque como el número no sea otra cosa sino la multitud mensurable y mensurada por la unidad, la misma razón de número ó colección incluye el concepto de finito. Un número infinito, si por imposible existiese, no pudiendo numerarse ó recorrerse por más veces que se tomase en él la unidad, no sería número, es decir, multitud mensurable.

número es multitud medida por la unidad [1]. En segundo lugar, á toda multitud, cualquiera que sea, se le puede añadir un nuevo individuo, y dos y tres... pues no repugna bajo ningún concepto semejante adición, y no repugnando, claro es que la multitud aumentada de ese modo no puede ser infinita, porque á lo infinito no puede añadírsele nada [2]. Por último, esa imposibilidad se prueba *ab absurdo*, ó sea por las consecuencias que se

1 « *Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est, esse multitudinem actu infinita* (I p. q. VII, a. 4). » Este argumento de Santo Tomás es decisivo y capital, porque reducida á número toda multitud, como esta especie reciba su última diferencia de la unidad en que *termina*, *unitas addita constituit speciem* (De verit., q. 4, a. 11). — *In numeris qualibet unitas addita, vel substracta variat speciem* (C. G. IV, 41), es evidente que las mismas razones que declaran á todo número finito, hacen también finita á la multitud. Una de estas razones es, que todo número es igual al que inmediatamente le precede, añadiéndose á éste una unidad. Si pues se diera un número infinito, este número sería igual al que le precediese, añadida que fuese á éste la unidad. Pero es imposible añadir nada á lo infinito, pues esto sería hacerle mayor de lo que es, lo cual implica; luego para tener al número que se supone infinito, por tal infinito, sería preciso que resultase del número finito que le precediese y de la unidad añadida á éste, ó sea de dos cosas finitas una infinita, lo cual es imposible.

2 Este mismo argumento le aclara más todavía Sanseverino refiriéndose á Juan de Santo Tomás, porque el número, dice, sea la que quiera su especie, se hace mayor ó menor por medio de unidades determinadas, mientras que lo infinito no puede hacerse mayor añadiéndole alguna unidad, ni puede hacerse menor quitándosela. *Ontol.*, IV. 1.

siguen del concepto de una multitud cualquiera actualmente infinita.

438. *P.* ¿Qué consecuencias son estas?

R. La primera es contra el primer principio: " *Totum est majus sua parte*, el todo es mayor que la parte ". Porque supuesta una multitud cualquiera, de *hombres* por ejemplo, categoremáticamente infinita, si por un efecto del poder divino mil ó dos mil de ellos fuesen reducidos á la nada, el todo formado por aquella multitud, antes de ser mermada por esa substracción, no sería mayor que la parte que quedara de él después de haberle sido quitada la parte constituída por los individuos aniquilados. Decimos que no podría ser mayor, porque el infinito á que se quita alguna parte continúa siendo infinito, y un infinito no puede ser mayor que otro en el mismo género: *Si plura in eodem genere darentur infinita, unum altero majus esse non potest.* Pudiera decir alguno contra esta conclusión, que una multitud infinita de individuos dejaría de ser infinita en el punto de sufrir dicha desmembración; mas al que tal dijera, recordaríamosle el axioma según el cual lo finito no puede llegar á ser infinito juntándosele otro finito: *Finitum per finiti additionem non potest infinitum evadere.* Síguese, en segundo lugar, de

admitirse una multitud infinita actual, la negación del principio de contradicción; porque dada que fuera semejante multitud, en ella habrían de contenerse números de diferentes especies, conviene á saber, binarios, ternarios, cuaternarios, etc., siendo todos ellos en ese caso infinitos, entre los cuales no habría ninguno que fuera mayor que otro segun el axioma susodicho. Mas el número ternario, por ejemplo, es mayor que el número binario, y el cuaternario mayor que el ternario, y por consiguiente, el infinito formado por cuaternarios mayor que el formado por ternarios, y el formado por ternarios mayor que el formado por binarios, etcétera. Bajo este concepto, un infinito sería mayor que otro infinito, y bajo el concepto anterior, ambos infinitos serían iguales: la contradicción es evidente. Por último, de la posibilidad del infinito categoremático en razón de la multitud, seguiríase la negación de dos principios que salen inmediatamente del de contradicción, á saber: "que una misma cosa no puede al mismo tiempo, y bajo el mismo concepto, ser igual y desigual respecto de otra," y que "si de cantidades iguales se quitan partes desiguales, los residuos son desiguales". Suponiéndose dos coros de ángeles en número entrambos infi-

nito, y por consiguiente iguales entre sí, si en uno de ellos quitásemos con el pensamiento, ó fuesen reducidos á la nada por el poder de Dios, mil ángeles, y en el otro hasta diez mil, ambos coros continuarían siendo numéricamente iguales, pues ambos seguirían siendo infinitos, porque la infinidad no admite más ni menos en el mismo género; pero al mismo tiempo serían entre sí desiguales por haberles sido quitadas partes desiguales, resultando por consiguiente iguales y desiguales al mismo tiempo, y violados los dos principios mencionados.

439. *P.* ¿Cómo se demuestra la imposibilidad de una mole ó magnitud infinita?

R. Esta imposibilidad se demuestra con razones así directas como indirectas, que vienen á ser en este caso una aplicación de las directas, que prueban ser imposible toda multitud infinita actual. Las principales razones directas contra la posibilidad de una mole infinita son estas: I. Si se diera alguna mole ó magnitud infinita, en ella habían de contenerse *infinito número* de veces la parte de la misma magnitud que se eligiera para medida de ella: es así que el número infinito actual implica contradicción; luego no puede concebirse ninguna magnitud infinita. II. La extensión, así como toda cantidad, de

suyo es susceptible de aumento y disminución; por el contrario, lo infinito excluye semejante capacidad: luego la extensión no puede ser infinita [1]. III. Toda mole ó cantidad contínua permanente, cualquiera que sea su grandor, necesariamente tiene que ser figurada, y por consiguiente finita, porque no es otra cosa la figura sino la extensión misma *terminada* [2]. IV. La extensión es propiedad de cosas finitas, cuales son los cuerpos determinados, de donde dimana la cantidad: luego ésta es determinada y finita como ellos [3]. — Las pruebas indirectas son estas: I. Dividida y subdividida que fuera la magnitud que se supusiera infinita, las partes de ella resultarían ó finitas ó infinitas: si finitas, tendríamos un infinito compuesto de muchos finitos; si infinitas, las partes se igualarían con el todo; consecuencias ambas absurdas. II. Así como en una multitud actualmente

1 Suponiéndose infinita á alguna mole, si de un punto cualquiera de ella partiesen dos líneas formando ángulo y extendiéndose infinitamente, el espacio comprendido en ellas sería un espacio *infinito* contenido *dentro de los límites* trazados por dichas líneas, lo cual es el colmo de lo absurdo.

2 «... si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu, nisi per suam formam: unde, cum forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit, quod habeat aliquam figuram: et sic erit finitum; est enim figura, quae termino, vel terminis comprehenditur. S. Th., I, q. VII, a. 3.

3 Ibid.

infinita habría números binarios, ternarios, cuaternarios, etc., todos ellos infinitos é iguales, por consiguiente, entre sí, así en una mole infinita serían iguales el infinito número de varas que contuviera, con el número infinito de los pies y con el de las líneas que asimismo comprendiera; consecuencia no menos absurda que si se dijera de estas medidas, comparadas unas con otras, que son iguales entre sí. III. Dada que fuera una cantidad contínua cualquiera, sería imposible otra cantidad mayor que ella, y pues el poder de Dios no puede hacer lo imposible, siendo como es *infinito*, veríase, sin embargo, *limitado* ante la imposibilidad de hacer otra cosa que excediese en magnitud á la que la tuviera infinita, en cuya producción se habría agotado la omnipotencia divina; todo lo cual es absurdo. IV. Caso de existir alguna línea infinita, de uno cualquiera de sus puntos á otros habría una distancia finita, mientras que entre ese mismo punto y otros puntos de la misma línea mediarían distancias infinitas. Ahora, entre los puntos que distan finitamente del primero, y los que distan infinitamente de él, habrá de darse un punto intermedio en donde esta última distancia comience á ser infinita, verificándose de esta suerte un tránsito de lo finito á

lo infinito; pero tal tránsito es imposible, porque quitándose un metro, por ejemplo, á la línea desde el punto que comenzara á ser infinita, luego dejaría de serlo, mediando así entre una línea finita y otra infinita la diferencia de un metro, contra el principio: "*Differentia finiti ab infinito non potest esse aliquid finitum*, la diferencia de lo finito á lo infinito no puede ser cosa alguna finita.„

440. *P.* ¿No puede, al menos, decirse contra los que niegan la posibilidad de lo infinito actual en razón de la multitud, que es infinito el número de las cosas posibles que se ofrecen en los ojos de Dios?

R. Aunque las cosas posibles, según Dios las conoce, puede decirse que son en número infinito porque todas ellas están presentes ante sus ojos, pero una cosa es conocer el entendimiento divino todas las cosas posibles, y otra conocerlas según que dicen respecto á existir formando una multitud ó colección actual infinita; porque como esta colección sea de suyo imposible, el conocimiento con que Dios entiende con un solo acto todas las cosas que pueden ser, no impide el que entienda que pueden existir por colecciones finitas *in infinitum*, entendiendo asimismo la imposibilidad de que existan formando una colección infinita. Si no las entendiese

de esta suerte, sino antes diese Dios á las cosas que entiende que pueden existir por series finitas *in infinitum*, la naturaleza de un número ó colección completa é infinita, no hay duda sino que podrían ser producidas las cosas posibles de modo que hicieran una multitud actualmente infinita; mas como semejante multitud hemos visto que envuelve contradicción, bien puede concluirse diciendo, que aunque Dios conoce todas las cosas posibles, no las conoce formando ellas una colección actualmente infinita. El entendimiento divino, como infinito que es, conoce con un solo acto los miembros todos posibles del infinito potencial, v. gr., todos los actos que han de ser producidos por las criaturas racionales en una duración sin fin [1]; pero este conocimiento de Dios no muda la naturaleza de la cosa conocida tornándola de infinita en potencia en actualmente infinita [2].

1 « Cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur creaturis rationabilibus permanentibus absque fine.» S. TH., I, q. 14, art. 12.

2 Contra esta conclusión dice el ilustre EGGER (*Propaed. philos. theol.* Ontol., c. IV, art. 1), que conociendo Dios todas las cosas posibles juntamente (*simul*), en ellas conoce una colección infinita de entes; y para confirmar esta su sentencia trae el célebre dicho de San Agustín, que aunque no haya número alguno infinito, pero la infinidad del número no es incomprensible para Aquel cuya inteligencia no está sujeta á número, *infinitas itaque numeri, quam-*

441. *P.* ¿A qué se reduce la doctrina de Krause sobre si es ó no posible el número infinito?

R. Krause admite en efecto el número infinito, y aun lo tiene por cosa real y efectiva, fundándose en su misma doctrina panteística, según la cual no hay sino una sola esencia, la esencia "una é infinita„ que es á sus ojos el ser de todas las cosas [1]. Porque como á esta esencia la tenga Krause por infinita, y todas las cosas sean para él idénticas con ella, todas hubieron de parecerle idénticas entre sí [2], infinitas en razón de la

vis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprensibilis Ei, cujus intelligentiae non est numerus (De civit. Dei, lib. 12, cap 18). Dicho argumento, sin embargo, carece absolutamente de valer. Aunque Dios conoce todos los posibles, que son en efecto sin fin, y los conoce con un solo acto, como lo expresa la palabra *simul*, este conocimiento no da, sin embargo, á las cosas conocidas el ser colección, y así no puede decirse que sean conocidas juntas ó juntamente sino en razón de serlo con un solo acto, que equivale á tanto: actos como serían menester para conocerlas todas en el caso de ser conocidas cada una de ellas con un acto particular y distinto de los demás. En nada se opone á esta explicación el texto de San Agustín antes citado, pues la infinidad numérica que en él parece considerarse respecto á la inteligencia divina, debe entenderse según que esta inteligencia conoce todas las cosas posibles, que son sin número, ya distributivamente ó cada una por sí misma y todas ellas sin que formen número, ya según el modo como pueden existir colectivamente en la realidad.

1 «L'essence est une, infinie, absolue. Tout ce qui est, *est de l'essence*, ou une manifestation de l'essence: or, comme l'essence à pour caractères l'unité, et l'infinité, il n'y a qu'*une seule et même essence*, une essence infinie et absolue» Tiberg., obra citada, n. 19.

2 «... Toutes les essences simples se combinent avec toutes les

esencia, aunque finitas en razón de no haber en unas las determinaciones que hay en otras. Ahora, constituyendo éstas á sus ojos *infinitos relativos* [1], como los seres individuales contenidos en cada especie, sean, conforme á esta doctrina, manifestaciones de la esencia *una* y *entera*, ó infinita, esta infinita esencia es lógico que exija una *infinidad* de individuos que la manifiesten ó realicen [2]. Alegan además en pro del número actualmente infinito lo que llaman ley de la divisibilidad, en la que dicen que se manifiesta la presencia de lo infinito en lo finito, y el cálculo infinitesimal de los matemáticos.

442. *P.* ¿Qué juicio debe hacerse del primer argumento de Krause, que la esencia

autres, de sorte que *toutes sont dans chacune et chacune dans toutes.* » L. c., n. 21.

1 « L'essence une, infinie, absolue doit donc aussi posséder des déterminations multiples, finies et relatives: ce sont ces déterminations contenues dans l'unité absolue de l'essence, dont elles relèvent et qu'elles manifestent à des degrés divers, que nous appelons des *infinis relatifs.* » Ib.

2 « Constatons d'abord que chaque espèce ou chaque genre d'êtres contient nécessairement une *infinité* d'individus, puisqu'il est *infini* en lui-même, c'est-à-dire, que dans l'univers, toute *infinité d'essence exige une infinité d'êtres finis qui la realisent.* » L. c., n. 57. — He aquí otro texto: « *L'univers est infini dans son genre, dans son essence;* or, cette infinité d'essence se manifeste dans des infinités relatives, dans des êtres ou d'essences finies les unes par rapport aux autres... il est clair que l'infinité de son essence (la del universo) ne peut être remplie que par l'infinités des sprits et des corps. » L. c., n. 58.

de todas y cada una de las cosas exige un número infinito de individuos que la *manifiesten* ó *realicen*? [1].

R. Que estriba en conceptos radicalmente falsos y viciosos, á saber: 1.°, que la esencia actuada en los seres finitos sea la esencia misma de lo infinito, y por consiguiente infinita; 2.°, que la esencia, cualquiera que sea, mayormente siendo infinita, y como tal absolutamente perfecta, tenga necesidad de desarrollarse, cual si fuera el germen de alguna planta ó de algún animal, y de admitir nuevas determinaciones respecto de las cuales estaría en potencia, contra lo que exige la perfección absoluta de lo infinito; 3.°, que la esencia infinita sea susceptible de una manifestación infinita y exija una infinidad de individuos que la manifiesten y realicen [2], antes,

1 En el idioma ó jerga de Krause, y en general de todos los panteístas germánicos, *realizar* y *manifestar* significan lo mismo; la razón de esto es, que la esencia que se realiza á sus ojos, carece de realidad objetiva, es pura idea que se manifiesta y hace en cierto modo visible en los individuos ó determinaciones, en los cuales toma, por decirlo así, cuerpo, haciéndose real ó realizándose y limitándose á la vez, según la forma bajo la cual se manifiesta.

2 El argumento krausista es este: «La manifestación es adecuada al ser...; una esencia infinita supone necesariamente una manifestación infinita del mismo género...; si es incontestable que cada individuo sólo manifiesta la esencia de su especie de una manera *infinitamente finita*, la evidencia obliga á decir que es preciso que se dé una infinidad de individuos para que agoten la infinidad de esta esencia.» L. c., n. 58 y 57).—Respues-

como infinita que es, no tiene necesidad de hacerse manifiesta fuera de sí, ni es preciso que en caso de manifestarse en los seres que de alguna manera la imitan, sean estos seres en número infinito, ni estos seres, por otra parte, aunque compusieran este número, manifestarían adecuadamente la esencia infinita, porque la naturaleza de los seres finitos es siempre desproporcionada respecto del sér infinito, asemejándosele por tanto con suma imperfección, y la supuesta infinidad del número es harto ajena y distante de la unidad simplicísima y perfectísima de la esencia infinita para poder manifestarla; 4.°, que la manifestación de lo infinito en lo finito pueda tener lugar limitándose ó determinándose el primero interiormente á sí mismo [1], como si

ta: Es falso que la manifestación haya de ser adecuada á la cosa manifestada; falso que haya esencias infinitas en ningún género de cosas, fuera de Dios; falso que los individuos manifiesten la esencia de su especie por una manera infinitamente finita; y falso que lo infinito pueda ser agotado por cosas finitas, aunque éstas sean sin número. Obsérvese, además, que un infinito agotado por individuos ó determinaciones infinitas que lo realicen, no viene á ser sino la suma de estas determinaciones, y que en sí mismo carece de realidad. El mismo Tiberghien lo confiesa en cierto modo (p. 27): «No es SOLAMENTE — dice del infinito absoluto — la *suma infinita de los infinitos relativos*, sino está sobre ellos por su unidad suprema y su individualidad absoluta.» Esta unidad es aquí la parte puramente ideal.

1 «Aussitôt que nous concevons l'infini dans le rapport particulier de raison avec ce qu'il contient en lui-même, nous devons le considérer comme *intérieurement déterminé*, comme *renfermant en*

la esencia de lo infinito, absolutamente perfecta, fuera capaz de recibir determinación alguna; 5.°, que el verdadero infinito, ó sea el infinito actual y positivo, consiste en aquello precisamente que se le opone, ó sea en lo que en razón de su indeterminación privativa se halla en potencia respecto de las determinaciones que pueden sobrevenirle indefinidamente; y 6.°, finalmente, que el número infinito actual es, no solamente posible, contra lo que demuestra la Metafísica, sino realmente existente en todos los géneros, especies é individuos del universo, donde puso Krause infinidad de infinidades, fundado únicamente en sus ideas panteísticas, dando pruebas de ignorar las razones de la filosofía escolástica.

443. *P.* ¿Qué valor tienen en orden á probar la posibilidad del número infinito la llamada ley de la divisibilidad y el cálculo infinitesimal?

R. La divisibilidad de la cantidad jamás puede conducir á un número actualmente infinito, porque las partes en que la cantidad se divide, pueden á su vez dividirse y subdividirse indefinidamente y causar una multitud que siempre vaya creciendo, pero sin llegar jamás á constituir una cantidad á que

soi des déterminations finies, PEUT-ÊTRE un nombre infini. » (L. c., n. 7).

no se puedan añadir otras y otras partes mediante divisiones ulteriores sin fin [1]. En cuanto á lo del cálculo infinitesimal debemos decir, en primer lugar, que la palabra infinito en boca de los matemáticos tiene un sentido muy diverso de aquel en que fué definido por Aristóteles, y en que es empleado por toda la filosofía cristiana; y en segundo lugar, que los infinitos relativos de Krause, que en sentir del mismo exige dicho cálculo, son cosas realmente finitas [2].

444. *P.* ¿En qué sentido suelen usar los matemáticos de la palabra *infinito?*

R. Dícese *infinito* en Matemáticas á aquello que siendo en sí mismo finito equivale, sin embargo, á muchas cosas de orden infe-

1 Véase cómo propone Tiberghien su argumento: « Puede representarse, dice, la ley de la divisibilidad bajo la forma de una serie infinita *(no infinita, sino indefinida)*:

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \ldots \frac{1}{2n} + \text{etc.}$$

concederemos, pues, que todo cuerpo, espacio ó tiempo determinado es divisible hasta lo infinito *(concedido, si la expresión hasta lo infinito significa que no se llega nunca á la última división; negado, si se entiende en el sentido de constituir la división un número infinito)*. ¿Qué resulta de esta proposición? Que todo cuerpo, espacio ó tiempo determinado contiene necesaria y ACTUALMENTE un *número infinito* de partes, *(no resulta semejante cosa, sino antes todo lo contrario, á saber, que contiene una multitud* POTENCIALMENTE *infinita ó indefinida)*, y que estas partes, siendo, como son, infinitas en número, son infinitamente pequeñas *(aquí se niega la menor y la conclusión)*. »

2 Véase á *Pesch*, S. J., *Institutiones philos. natur.*, lib. II, disput. IV, sect. I, donde esta materia es tratada copiosamente.

rior: este infinito es llamado *virtual*, y se distingue del infinito *actual* ó *formal* que consideran los metafísicos. Una hora, por ejemplo, es un infinito virtual respecto de todos los instantes ó momentos que comprende, los cuales, aunque no tengan fin, considerados en sí mismos, pero jamás pueden componer un número ó colección infinita, pues por más que se divida y subdivida la hora, es imposible llegar al último término de la división, sino siempre queda algo por dividir y que agregar á lo ya dividido. No es, pues, actual, sino potencialmente infinita, ó sea indefinida, la multitud de partes que resulta de la división, y así jamás puede igualarse esta multitud con el infinito virtual respectivo. Así, cuando los matemáticos dicen de los rayos solares que vienen de una distancia infinita, lo que quieren decir, es, no que sea infinita su distancia del sol á la tierra, sino que es tan grande que ya no hay necesidad de añadirle más para que sean tenidos por paralelos; y cuando dicen, que dos líneas paralelas concurren ó se juntan en una distancia infinita, lo que dan á entender, es, no que lleguen nunca á recorrer infinita distancia, sino que por grande que sea la que recorran, no se juntarán jamás. Así también lo *infinitamente grande* y lo *infinitamente*

pequeño de que hablan los matemáticos, no denotan la existencia actual de tales infinitos, que no existen ni pueden existir, sino un ente de razón que representa bien una grandeza superior á cuantas se pueden concebir, bien una cantidad que cuasi está tocando, por más que no se confunda nunca, con la nada [1]. Cuando en álgebra se dice que $\frac{a}{0}$ es *signo de lo infinito*, el sentido es, que esta expresión carece de valor, porque como á medida que crece el divisor, siendo uno mismo el dividendo, se disminuye el cociente, cuando el divisor crece hasta lo infinito, el cociente debe ser nulo; pero repugna que una cantidad cualquiera sea dividida por lo infinito, así como repugna que cero multiplicado infinitas veces sea igual á $\frac{a}{}$; por consiguiente, el sentido de la dicha fórmula $\frac{a}{0}$, signo algebraico de lo infinito, es, como hemos dicho, que esa expresión carece absolutamente de valor. ¿Qué hay, pues, de común entre el infinito matemático y el infinito actual y positivo de que hablan los Metafísicos?

1 « Ego, decía Leibniz, philosophice loquendo non magis statuo magnitudines infinite parvas, quam infinite magnas, seu non magis infinitesimas quam infinituplas, utrasque enim per modum loquendi compendiosum *pro mentis fictionibus* habeo, ad calculum aptis, quales etiam sunt radices imaginariae in Algebra. » In epist. ad. P. Des Boises ep. Dut. II, I, p. 268.

445. *P.* ¿Qué cosas pone Krause entre sus *infinitos relativos*?

R. Krause establece dos clases de infinitos relativos, unos correspondientes á la cantidad, y otros á la cualidad [1]. Entre los primeros pone al tiempo, al espacio y á la humanidad, que son á sus ojos otros tantos géneros de infinitos; y entre los segundos pone los diversos infinitos que en su sentir comprende cada uno de tales géneros. Añade Krause, que los infinitos relativos que pertenecen á la cualidad, se regulan por caracteres meramente ideales; que los infinitos de cantidad, así como los órdenes del infinito matemático, pueden medirse y regularse según las reglas propias del calculo infinitesimal; y que en el universo están combinadas esas dos maneras de infinidad, por lo cual debe ser tenido el mismo universo por absolutamente infinito [2].

1 En Tiberghien, l. c., n. 22.

2 « L'univers est complétement infini dans le temps, dans l'espace, dans la vie, et dans le nombre des corps qui le composent. Il presente la combinaison de toutes les ordres et de toutes les genres d'infinis relatifs; et sans être l'infini absolu, il est *absolument infini dans son genre*... L'univers est *éternel* et *nécessaire*, dans son essence... Il *n'a donc pas dependu de Dieu de créer ou de ne pas créer le monde, ni de le créer de telle ou telle essence. L'essence es nécessaire, divine, et ne peut être créée.* » (L. c., n. 63.) Dígase ahora si el sistema de Krause no es puro panteísmo. Alléguese á esto, que lo que dice Krause del universo lo dice también de toda esencia. « *Toda* esencia, dice en efecto por boca de Ti-

446. *P.* ¿Puede concederse algún valor, siquiera sea mínimo, á estos conceptos?

R. Estos conceptos carecen absolutamente de todo valor, y aun debe decirse de ellos que son radicalmente falsos y viciosos, como originados del idealismo panteístico de Krause [1]. Obsérvese acerca de ellos, en primer lugar, que pues los infinitos relativos que pertenecen á la cantidad, únicamente se regulan por caracteres meramente ideales, la lógica no permite que se les dé valor ninguno ontológico; y que pues la cantidad matemática de suyo puede siempre aumentarse y disminuirse [2], repugnándole, por consiguiente, la infinidad actual ó categoremática, nada de lo que de algún modo pueda medirse ó calcularse por ella, puede ser actualmente infinito, sino infinito en potencia

berghien (n. 17), como *infinita* que es, es una y *necesaria*. Es *imposible que no sea... Todo ser* considerado en su esencia *existe necesariamente* (!!!). »

1 «L'infini n'a rien de sensible: il est *une idée de la raison pure*. La raison ne peut embrasser l'infini que sous la condition *d'être infini elle-même*. Car, *le même ne peut être conçu que par le même*. (L. c., n. 6). » Si pues lo infinito no puede ser concebido sino por lo infinito, y la razón humana le concibe, y es, por consiguiente, infinita, explícase muy bien que consista en una idea de la razón pura que se conoce á sí misma. Por esto digo y repito que el sistema de Krause es puro idealismo panteístico.

2 « Dicendum, quod si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitae quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitatis continuae non est aliquid, quod repugnet additioni. » S. Th., III, q. VII, a. 12, ad 1.

ó indefinido; y en segundo lugar, que de la combinación de unos y otros supuestos infinitos es imposible que resulten los infinitos relativos de que Krause nos dice que consta el universo, el cual por su parte, como todo lo que es compuesto, no puede ser infinito.

LECCION XLV

DEL ENTE NECESARIO Y DEL CONTINGENTE

447. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *necesario*, y qué por *contingente*?

Respuesta. "*Necesario* es lo que no puede no ser [1], y *contingente* lo que puede ser y no ser [2]. „

448. *P.* ¿De cuántos modos se dice que es alguna cosa *necesaria*, ó en qué se divide la necesidad?

R. Se dice *necesaria* alguna cosa ora absolutamente, cuando no puede menos de ser, cualquiera que sea la condición que se ponga, como *el círculo es redondo;* ora hipotéticamente, ó bajo de condición, v. gr.,

1 «Necesse est quod non potest non esse.» S. Th., I p., q. 82, a. 3.

2 «Contingens est, quod potest esse et non esse.» Ib., q. 19, a. 3.

si alguno corre, necesariamente cambia de lugar [1].

449. *P.* Se halla acaso en las cosas contingentes la necesidad hipotética?

R. A esta pregunta respondemos con Santo Tomás, que las cosas contingentes pueden considerarse de dos maneras: una de ellas *según que son contingentes*, y la otra según que (añadida que sea alguna condición) se halle en ellas algo necesario. Porque no hay cosa alguna contingente que no tenga en sí algo necesario. Cosa contingente es, por ejemplo, en sí misma, que *Sócrates corra*, mas porque el respecto del acto de correr al movimiento es necesario, necesaria cosa es que *Sócrates se mueva si corre* [2].

1 También se define lo *absolutamente necesario*, «aquello cuya negación es intrínsecamente imposible,» ó «aquello lo contrario de lo cual consta de términos contradictorios,» v. gr., que el *bruto carezca de entendimiento*; y á su vez definese lo *hipotéticamente necesario* «aquello de lo opuesto á lo cual resulta contradicción, puesta que sea alguna condición:» por ejemplo: que el *sol deje de alumbrar á la tierra permaneciendo inalterables las leyes de la naturaleza*. Véase ahora el luminosísimo texto de Santo Tomás sobre estas dos maneras de necesidad: *Necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet, absolute et ex suppositione. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est, hominem esse animal, vel quia subjectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel impurem. Sic autem non est necessarium, Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim, quod sedeat, necesse esse eum sedere, dum sedet.* » L. c.

2 « Contingentia dupliciter possunt considerari, uno modo *se*

450. *P.* ¿En qué se divide la necesidad absoluta?

R. Divídese la necesidad absoluta en *metafísica*, *física* y *moral*. La primera se funda en la esencia de las cosas (también resulta del concepto que formamos de ellas, y en este caso se dice *lógica*); la segunda en las leyes de la naturaleza; y la tercera en las costumbres de los hombres. Dícese, pues, *metafísicamente necesario* lo que, atendida la esencia de la cosa, no puede menos de ser, como que el *círculo sea redondo;* y ó física ó moralmente necesario lo que conforme á las leyes de la naturaleza, ó dada la índole y condición de los hombres, es imposible que no sea, v. gr., que los graves no tiendan á su centro, ó que el hombre no diga la verdad cuando está dispuesto á sellar con la propia sangre su testimonio.

451. *P.* Son, por ventura, convertibles el ente llamado *a se*, y el ente *necesario*?

R. Que el ente que es por sí mismo (*ens a se*), ó que tiene en sí mismo la razón de su existencia, existe necesariamente, y vice-

eundum quod contingentia sunt, alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat, sicut hoc ipsum, quod est Socratem currere, *in se* quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est, Socratem currere, si currit. » Ib., q. 86, a. 3.

versa, que el sér que necesariamente existe, es *a se*, pruébase fácilmente considerando, cuanto á lo primero, que al sér que es por sí mismo, únicamente podemos concebirlo como tal siendo una misma cosa en él la esencia con la existencia, y repugnando que sea concebido como no existente; y cuanto á lo segundo, que aquello existe necesariamente, que no puede menos de existir, cuya no existencia repugna, y que si la existencia la tuviera, no de sí mismo, sino de otro, dejaría aquel sér de ser necesario.

452. *P.* Demostrad la siguiente proposición: "El sér absolutamente necesario es realísimo."

R. Para esta demostración debe notarse ante todo la diferencia que hay entre la necesidad absoluta, que conviene á la esencia del sér necesario, y la necesidad hipotética de las esencias de las cosas contingentes. Las de estas últimas son tales, que quitada que les sea, ó añadida, alguna nota, dejan de ser lo que son, mas lo demás de ellas no es en sí contradictorio ó imposible, v. gr., si del cuadrilátero quitamos una línea, esta figura quedará en triángulo, y si le añadimos una linea será pentágono. No puede decirse otro tanto de la esencia absolutamente necesaria, á que no puede quitarse ni aña-

dirse perfección alguna sin que resulte metafísicamente imposible lo que de ella resta. Ahora bien: como la esencia del sér necesario sea absolutamente necesaria, porque es una misma cosa con la existencia de este sér, que no puede absolutamente no ser, es evidente que de esa esencia absolutamente necesaria no se puede quitar perfección alguna, ni en ella se puede poner ninguna imperfección. Además, el sér necesario es ser *a se*, no participado de ningún otro sér, no limitado por cosa alguna capaz de recibirlo; es acto purísimo, sér infinito en que se contiene por consiguiente toda perfección, cuya esencia es este mismo sér, que es la plenitud del sér y de la perfección, ó lo que es lo mismo, sér realísimo.

453. *P.* ¿Por ventura no puede ser tenido por contingente todo lo que es?

R. Ciertamente no; porque si todo lo que es, fuera contingente, todo sería por otra cosa *(ab alio)*, y todo dependería de otra cosa, sin que hubiera un sér por el cual fueran, y del cual dependieran. Ahora bien: repugna que *todo* sea por otra cosa, y que no exista esta otra cosa que sea por sí misma ó *a se*.

454. *P.* ¿Qué corolarios se siguen de la doctrina antes establecida sobre el sér necesario y el contingente?

R. Síguense las proposiciones siguientes: 1.ª Lo absolutamente necesario no tiene principio ni puede tener fin; *quod necessarium est esse, semper est* [1]. 2.ª Ninguna cosa existe ni puede existir, que no sea producida por alguna causa. 3.ª Lo que es contingente, puede dejar de existir.

LECCION XLVI

DEL SER MUTABLE Y DEL SER INMUTABLE

455. *Pregunta.* ¿Qué se entiende por *mutación*, y qué por *mutabilidad?*

Respuesta. "Al concepto de mutación pertenece que algo se halla de otra manera ahora y antes„ [2], y por esto puede ser ella definida, "el tránsito de alguna cosa de este ó del otro modo de haberse á otro diferente„ [3]; y la mutabilidad por su parte "aquella condición del sér en razón de la cual puede pasar alguna cosa de un modo de haberse á otro.„

456. *P.* ¿Qué cosas requiere toda mutación?

R. Tres cosas requiere toda mutación: 1.ª,

1 S. Th., *Cont. Gent.*, III, 72.

2 «De ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius.» S. Th., I p., q. 45, a. 2, ad 2.

3 Ibid.

sujeto de la mutación, á que se dá también el nombre de *materia*, tomada esta palabra en sentido lato; 2.ª, término *a quo*, ó privación, la cual denota en el sujeto, juntamente con ausencia de alguna forma, potencia ó capacidad de recibirla, y así se dice que todo lo que por algún modo se muda, está de algún modo en potencia [1]: por esta privación entendemos que empieza la mutación, con la cual pasa ella ó va pasando; y 3.ª, término *ad quem*, ó sea aquella forma que adquiere lo que se muda, que antes no tenía [2], sobreviniendo la cual la materia es constituída en cierta entidad determinada.

457. *P.* ¿Qué divisiones se hacen de la mutación?

R. La mutación se divide: 1.º, en *instantánea* y *sucesiva;* 2.º, en *externa* é *interna;* 3.º, en *substancial* y *accidental*.

458. *P.* ¿Qué se entiende por mutación *instantánea*, y qué por mutación *sucesiva*?

R. Dícese *instantánea* la mutación cuando entre la potencia del sujeto y el acto perfecto, ó sea la forma, no hay medio, siendo ella adquirida en un instante, v. gr., la que

1 Omne quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. » Ib., q. 9, a. 1.

2 « Omne quod movetur (i. e. mutatur), motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud: ad quod ipsius non pertingebat. » Ib. q. 45. a.

acaece en el entendimiento cuando adquiere la forma ideal con que entiende la cosa representada por ella; y se dice *sucesiva* cuando el sujeto adquiere la forma por partes que se van sucediendo con cierto progreso continuado, como los colores que van tomando sucesivamente las flores y los frutos, la figura que van adquiriendo del mismo modo las plantas y los animales.

459. *P.* ¿Qué es mutación externa, y qué mutación *interna*?

R. Es mutación *externa* la que inmuta solamente á algún modo de haberse el sujeto respecto de otras cosas, v. gr., la mudanza que se dice *acaecer en el sol* en caso de *eclipse;* y mutación *interna* la que experimenta el sujeto en razón de adquirir ó de perder alguna cosa, v. gr., cuando de *enfermo se torna alguno* en *sano*, ó viceversa. La cual acaece, ó incorporándose una substancia en otra, como las substancias que se asimilan las plantas y animales; ó separándose una substancia de otra, el *alma racional*, v. gr., del *cuerpo humano;* ó por adquisición ó por privación de cierta cualidad, v. gr., la *virtud;* ó finalmente por variar el orden en las partes de alguna cosa [1].

1 A estas maneras de acontecer la mutacion añade Tongiorgi la determinación que recibe alguna cosa en orden al reposo ó al

460. *P.* ¿Qué mutación es llamada en las escuelas *substancial*, y qué otra *accidental*?

R. Llámase en las escuelas substancial la mutación que acontece allí donde el sujeto, en adquiriendo que adquiere la nueva forma, no conserva su propio sér, v. gr., cuando el manjar se convierte en la substancia del viviente. Especies de esta mutación son únicamente la *corrupción* y la *generación*. Y se dá el nombre de *accidental* á aquella otra mutación que pasa cuando el sujeto, obtenida la forma, conserva su propio sér, como el *agua* cuando de *fría se vuelve caliente*. De este género de mutación hay tantas especies cuantas son las de los accidentes.

461. *P.* ¿Es asimismo *mutación* el tránsito de alguna cosa que pasa totalmente del no ser al ser, ó que por el contrario fuere reducida á la nada?

R. A ninguna de esas dos cosas se las denomina propiamente *mutación*, sino *creación* [1] y *destrucción total* respectivamente; pero en sentido lato ó menos propio, así el

movimiento; aunque no sería difícil incluir este modo en el de adquisición de alguna cualidad. En el mismo autor pueden verse los modos cómo puede tener lugar la mutación externa, que acaece cuando varía el orden de alguna cosa á otra. (*Ontolog.*, l. III, cap. IV.)

1 « In creatione per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi *aliquid idem* aliter se habens nunc et prius. » S. Th., I p., q. 45, a. 2.

ser creada como el ser aniquilada alguna cosa pueden reducirse á la mutación substancial [1].

462. *P.* ¿Qué sér es absolutamente inmutable, y qué otro está sujeto á mutación?

R. Absolutamente inmutable es el sér absoluto, porque como acto purísimo que es, en que no hay por consiguiente mezcla de no ser ni potencialidad alguna, no puede adquirir ninguna perfección que no tenga, ni grado en ella más alto que el modo perfectísimo con que la tiene, la cual le pertenece esencialmente, y no la puede por consiguiente perder. Por el contrario, hállase sujeto á mutación el ente relativo, porque siendo como es, no ciertamente sér puro, sino sér mezclado con no sér, puede recibir el sér y perfección de que carece, respecto del cual se dice que está en potencia.

[1] La mutación substancial se llama también *conversión*, la cual es, ó *estrictamente tal*, ó *transubstanciación*. En ambas se convierte una substancia en otra: mas en la primera, como de orden natural que es, no es destruida toda la substancia, sino parte de ella, conviene á saber: la forma substancial desaparece y es reemplazada por otra, continuando la materia ó sujeto de ambas, y cumpliéndose así el aforismo que trae Santo Tomás, que «todo lo que se mueve (usada esta palabra en sentido de *transmutación*), en parte deja de ser y en parte permanece, *omne quod movetur, quantum ad aliquid transit, quantum ad aliquid manet*»: mientras que en la segunda, de orden sobrenatural, pues tiene lugar en la Sagrada Eucaristía, no ya sólo la forma substancial, sino toda la substancia del pan y del vino se convierte respectivamente en la substancia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo.

463. *P.* ¿De cuántos modos puede decirse sujeto á mutación el sér relativo?

R. De dos modos puede decirse mutable alguna cosa, á saber: en razón de la potencia que hay en él, ó en razón de la virtud que hay en otro sér. La razón de la mutabilidad por este segundo modo es, que así como de la potencia del Criador depende que fueran las cosas antes que en sí mismas tuviesen sér, así también está en manos del Criador, que después que son ya en sí mismas, dejen de ser. Y la razón de la mutabilidad del sér relativo, según el primer modo, es la que hemos dicho, á saber: no ser el ente relativo puro acto y perfección como el sér absoluto, sino sér mezclado con no sér, y estar por consiguiente en potencia para mudarse, ora según el sér substancial ó el accidental, ora según el sér local, ó según el orden, ó respecto al fin, etc.

464. *P.* ¿Qué debemos pensar del proceso y flujo perpetuo del "ser„ en que puso Schelling lo absoluto, y del proceso eterno del *devenir* en que Hegel puso á su vez el absoluto del mismo Schelling? [1].

1 En general se entiende por *absoluto* lo que ningún respecto dice á otra cosa bajo aquel concepto en que como tal es representado: así *piedra* no dice respecto á ninguna otra cosa bajo la noción de *piedra*. Por el contrario, se entiende por *relativo* lo que

R. Que semejante concepto, sobre ser en sí mismo radicalmente contrario al verdadero concepto de lo absoluto, ó sea del sér mismo que por sí subsiste, conduce en línea

dice respecto á otra cosa, como *padre*, *hijo*, *señor*. «La razón específica de lo relativo, dice Santo Tomás, consiste en el respecto ó habitud que tiene á otra cosa, *ratio specifica relativi consistit in hoc, quod ad aliud se habet* (I p., q. 32, a. 2).» Según la significación principal y natural de los nombres *absoluto* y *relativo*, aquello se dice *absoluto*, que considerado en sí mismo es lo que expresa su propio nombre, v. gr., la *salud* se llama *buena* absolutamente considerada en el orden físico, y por el contrario la *medicina* se dice *buena* en sentido relativo, porque prescindiendo del bien intrínseco en que consiste, sólo se la considera en orden á recuperar la salud. La misma *salud* que en aquel sentido absoluto se dice *buena*, comparada con el *bien* de la *virtud* á que debe ordenarse, es bien relativo, y la *virtud* misma es bien relativo comparada con el *bien sumo* á que se ordena. Por donde se ve lo que observa Kleutgen (el cual ha tratado con mucha originalidad y profundidad esta materia, *Filosofía antigua*, tratado VI, *Del ser*), que lo que de algunas cosas bajo algún concepto se dice absolutamente, debajo de otro debe entenderse en sentido relativo. Únicamente aquello es pura y simplemente absoluto que no se refiere bajo ningún concepto á ninguna cosa distinta de sí mismo, sino antes es en sí mismo y por sí mismo lo que su nombre significa sin inherencia ni dependencia alguna de lo que no sea él mismo. Síguese pues, de ahí, que lo que es bajo condición tal ó cual cosa, es tal ó cual cosa *secundum quid*; mas lo que incondicionalmente es tal ó cual cosa, lo es *simpliciter*: *quod sub conditione tale est, secundum quid est tale, quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale* (S. Th. I, 2, q. 6, a. 6).» En otros términos: lo absoluto es pura y simplemente lo que significa su nombre; mientras que lo relativo es *secundum quid* aquello que su nombre significa. Ahora bien, como lo relativo supone algo á que referirse, síguese que el nombre que le conviene, y la cosa significada por él, conviénenle con posterioridad y con referencia á ese algo que supone, así como á éste le conviene el nombre y la cosa significada por él con prioridad y sin respecto á otra cosa. A aquel sér se da pues rectamente el nombre de *sér absoluto*, al cual conviene el nombre de sér *(ens)* pura y simplemente y con prioridad *(simpliciter*

recta al nihilismo, como quiera que un sér á quien se supone sujeto á esa evolución continua, y pasando perpetuamente de una cosa á otra en incesante flujo y movimiento, no

ac primo); y á aquello á que bajo algún concepto se da el nombre de ser *(ens)* bajo condición ó dependencia de otro y secundariamente *(secundum quid et posterius)*, dásele con razón el nombre de *ente relativo*.—Todavía se pueden aclarar más los conceptos de *sér absoluto* y de *sér relativo* distinguiéndose cuatro maneras de sér en general. Una de ellas es «ser por sí *(esse à se)*,» el cual bajo ninguna razón es «ser por otra cosa. *(esse ab alio)*»; otra es «ser no *a se*, sino *per se*,» que no existe en otra cosa como en sujeto; la tercera, «ser no *a se*, ni *per se*, sino en otra cosa *(in alio esse)*» como en sujeto; y la cuarta «ser en orden á otra cosa *(esse ad aliud)*», que no sólo no es por otra cosa y en algún sugeto *(ab alio et in alio)*, sino es en orden á otra cosa. Hecha esta distinción, fácil es entender, que el ser *a se* es el *ser absoluto*, el ser *per se* el ser de la *substancia criada*, el ser *in alio* el ser del *accidente*, y el ser *ad aliud* el ser de la relación, cuyo sujeto se dice *relativo*. Claro es que del ser que es en orden á otro, no puede predicarse absolutamente la razón de ser. Tampoco puede llamarse sér *(ens)* absolutamente á aquello que es en otra cosa no en sujeto, ó sea al accidente, pues su entidad le viene del respecto que dice á la substancia. Ni aún puede llamarse *ser* absolutamente á lo que es *en sí* y *no en otra cosa*, ó sea á la substancia, sino en cuanto se la compara con lo que es en otra cosa, ó sea con el accidente: mas si á la substancia criada se la mira por aquella parte según la cual supone á aquello de lo que tiene ser, considerándosela como *ens ab alio*, y no *a se*, no se la puede llamar absolutamente *ser*, ni le conviene este nombre sino en sentido relativo. Sólo aquel ser puede y debe ser llamado *absoluto*, que no sólo no es *en orden* á otro, ni tiene ser *en* otra cosa, sino además no es por ninguna otra cosa, sino por sí mismo *(a se)*. Partiendo de estas nociones no se hace difícil demostrar que aquel ser debe ser denominado pura y simplemente *absoluto* (Κατ' ἐξοχήν *absolutum*) que es «el ser *simpliciter (ens simpliciter)*», «el ser mismo *(Ipsum esse)*», el ser que «por todos conceptos y por todos los modos es ser *(quoedam omnimodo entis)*;» que comparado con el cualquiera otro ser debe ser llamado *relativo;* que el ser pura y simplemente absoluto es ser *a se*, ser *necesario*, ser *por esencia y plenitud del ser*, y que no pende por tanto de ninguna

es sino mera potencia pasiva, ó mejor dicho, es un concepto enteramente vacío, á que nada corresponde en la realidad.

LECCION XLVII

DEL ORDEN.

465. *Pregunta.* ¿Qué cosa es *orden?* [1].

Respuesta. El *orden* fué definido por Cicerón: *compositio rerum aptis et determinatis locis* [2]; pero la definición más perfecta

cosa distinta de sí mismo: que por el contrario el ser que se llama *relativo* en contraposición al ser *absoluto*, es ser *ab alio*, ser *contingente*, ser *por participación* y como *mezclado con no ser;* que yerran crasísimamente y conducen necesariamente al panteísmo los filósofos formados por la doctrina de Kant, los Schelling y Hegel, á quienes sigue Krause, discípulo de entrambos, los cuales no hacen la debida distinción entre la idea de ser *communísimo ó trascendental* y la idea de ser *absoluto*, y confunden la indeterminación *privativa* del primero con la indeterminación *negativa* del segundo, la simplicidad *lógica* de la noción con la simplicidad *ontológica* de la perfección, lo *universal* con lo *infinito*, y finalmente lo que es primero en razón de predicado común á muchas cosas *(primum in communitate)* con lo que es primero en razón de causa *(primum in causalitate)*. Para la demostración de estas conclusiones véase al Cardenal Franzelin y á Stentrup, *De Deo uno*, ambos citados por el sapientísimo Padre Maximiliano Limburgo. También podrá hallarse alguna luz sobre esta materia en un artículo intitulado, *Filosofía de lo absoluto*, publicado algunos años ha en el *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, (Madrid, imprenta de Lezcano), de donde fué transcrito á *La Ciencia Cristiana*, serie II, año de 1883, tomo II, n. 15.

1 La palabra *orden* se toma aquí en sentido riguroso, no según que significa respecto de alguna cosa á otra.

2 *De Offic.*, I. 40.

del orden fué la que dió de él San Agustín, diciendo ser el orden "la colocación de las cosas, ora iguales, ora desiguales, en su respectivo lugar, *pariun dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* „ [1]. Las palabras *pariun dispariumque rerum* significan la materia sujeta al orden, el cual supone alguna pluralidad, ora sea ésta de partes en algún todo, ora de términos relacionados entre sí; y las voces *sua cuique loca* [2] *tribuens dispositio* significan la razón propia y *formal* del orden. Este supone, pues, una multitud y variedad de cosas, con cierta aptitud en ellas para su unión y concordia; multitud contenida en la unidad que resulta de conspirar todas á uno, la cual debe ser firme y estable conforme á leyes ciertas.

466. *P.* ¿A qué se da el nombre de *principio del orden?*

R. Se da el nombre de *principio del orden* á aquello de donde el orden se deriva, v. gr., al fin que ha de conseguirse con actos diferentes, los cuales deben conducir todos al fin mismo [3].

1 *De civit. Dei*, XIX, 13.

2 *Loca* se toma aquí metafóricamente.

3 Si bien se mira, la noción de orden además de la disposición de muchas cosas incluye también el fin, porque no puede concebirse el orden sin alguna norma ó principio del mismo, norma que depende del fin por razón del cual existe el orden. Véase sobre

467. *P.* ¿Cuáles son las especies de orden que proceden del principio del orden mismo?

R. El orden es de tres maneras, que corresponden á los tres diversos principios de que procede, á saber: orden según el *lugar* ó la *cantidad* (tomada esta palabra en sentido lato), al cual se pueden reducir el orden según el *tiempo* (orden *cronológico*), y el orden de *dignidad:* orden *lógico*, según el que son las cosas entendidas; y el orden que comprende todo respecto de dependencia del efecto á la causa, ora sea ésta eficiente ó final, ora formal ó material. A esta especie de orden se reducen el de las partes en el todo y el orden *moral* [1].

468. *P.* ¿Qué cosas se dice que tienen prioridad, y qué maneras de prioridad se consideran?

este punto á SANSEVERINO, *Elementa phil. Christ., Cosmologia*, c. VI, a. I.

1 Puede tambien dividirse el orden atendiendo á la diversidad de las cosas en que es introducido, como forma en materia, en *lógico*, *real y moral*, de los cuales el primero existe en las cosas mismas, el segundo en las cosas entendidas, en cuanto son entendidas, y el tercero en los actos de la voluntad. Tambien se divide el orden en *natural* y *sobrenatural:* el orden natural comprende las cosas todas que hay en la naturaleza, ora sean substancias, ora fuerzas por medio de las cuales las substancias se explican y perfeccionan; y el orden sobrenatural comprende aquellas cosas que exceden toda la fuerza de las naturalezas creadas, y las perfeccionan sobre lo que pide su respectiva especie.

R. Se dice que tienen prioridad, tratándose del orden, las cosas más allegadas al principio del orden mismo. Esta prioridad puede ser de *tiempo*, de *dignidad*, de *subsistendi consequentia* (de este modo *hombre* es antes que *animal*, porque de ser uno *hombre* se infiere que es *animal*, no viceversa), y de *naturaleza*.

469. *P.* ¿De cuántos modos se considera la prioridad de naturaleza?

R. De dos modos, á saber: según el orden de *generación* en la causa material, donde se procede de lo imperfecto á lo perfecto; y según el orden de *perfección* y de *intención* en las otras causas, en el cual se procede por el contrario, de lo perfecto á lo imperfecto.

470. *P.* ¿Qué otras divisiones se hacen del orden?

R. Divídese asimismo el orden en *estático* y *dinámico*, según que son ordenadas las cosas ó las operaciones; en *simple* ó *compuesto*, según que procede el orden de una ó de muchas relaciones; y atendiéndose á las relaciones, ora lógicas, ora reales, de donde proviene, el orden es, ó *simétrico*, si se mira á la *igualdad* ó *desigualdad* de muchas cosas, ó *armónico*, si proviene de la *semejanza* ó *desemejanza* de ellas, ó *final*,

si nace de la relación de los medios al respectivo fin.

471. *P.* ¿El orden es producido por alguna causa?

R. Sin duda alguna, porque es algo real y positivo que se añade á manera de forma á las cosas en que penetra, y no producido á la verdad por sí mismo, porque ninguna cosa se da á sí misma el sér, sino por virtud de alguna causa *per se*, y no *per accidens*.

472. *P.* ¿Cuál es la causa del orden?

R. Toda obra en que se muestra una disposición ordenada y constante, es efecto de alguna causa inteligente [1]. La razón es porque los efectos tienen que ser proporcionados á sus causas; y así es preciso que toda obra en que se echa de ver la disposición de muchas cosas bajo determinados respectos, sea producida por alguna causa, capaz de proponerse algún fin, de percibir ciertas relaciones, de hacer que concurran en la ejecución de su designio á los demás

1 Esta proposición puede también confirmarse diciendo que el signo en que conocemos naturalmente que los hombres son racionales, y que tienen el uso de la razón, es el orden que se echa de ver en sus discursos y operaciones, consideradas en último análisis con relación al fin que se proponen. No es preciso, pues, ser uno «alienista» para discernir á estos sujetos de los locos ó dementes; basta atender á lo que dice y hace cada cual, y ver si habla y obra ordenando ó no sus obras y palabras conforme al fin que se propone

agentes ó instrumentos que intervienen en la obra, y aun de fijar los ojos en algún dechado ó ideal que le sirva de modelo. Sin la acción de los agentes intelectuales carecerían, pues, de razón suficiente todos los efectos en que resulta un orden *constante* y *uniforme*, y serían por tanto inexplicables las obras de las artes y el maravilloso concierto y armonía que resplandecen en las obras de la creación.

473. *P.* ¿Acaso no se observa en muchas obras producidas por agentes meramente naturales, y por los animales brutos, v. gr., en las formas regulares de la *cristalización*, y en las que hacen las *abejas*, un orden maravilloso; y no sucede, por otra parte, que á veces del concurso casual de causas del todo ciegas, proceden efectos en que asimismo resplandece el orden?

R. Ambas cosas son ciertas; pero falta observar, que al afirmarse que toda obra ordenada supone alguna causa inteligente, no se dice que esta causa sea la que inmediatamente produce el efecto, porque puede serlo la que de ella se sirve como de instrumento para producirlo, y la que da al agente natural aquella aptitud y disposición conveniente para producir el efecto conveniente; y que aun cuando alguna vez pue-

da resultar accidentalmente algún efecto ordenado del concurso fortuito de dos ó más causas, pero nadie confundirá esta manera de obrar accidentalmente de la causa, con la disposición constante y natural que cada cosa posee de producir efectos ordenados en que resplandece la inteligencia.

LECCION XLVIII

DE LA BELLEZA.

474. *Pregunta*. ¿A qué se da el nombre de *bello*?

Respuesta. *Bellas* se dicen las cosas que, en siendo vistas ó conocidas claramente, causan en el ánimo deleite, *quae visa placent*.

475. *P*. ¿Qué otras definiciones suelen darse de lo bello?

R. Las definiciones de la belleza que ordinariamente se leen en los que tratan de Estética, son estas: "La unidad en la variedad [1] „, — "el esplendor ó claridad en la perfección „, — "el esplendor de lo ver-

1 Esta es la celebre definición de Platón y San Agustín: *Unitas in multitudine et varietate*. De vera relig., c. 32.

dadero „, — " la idea expresada con formas externas „, — " la bondad de la cosa, según que causa deleite en siendo conocida „ [1].

476. *P.* ¿Cómo definió Krause la belleza?

R. Bello es, según Krause, " lo que en sí es orgánicamente uno, y como tal y en cuanto el hombre es asimismo unidad orgánica, despierta su actividad también orgánicamente „; ó en otros términos: " lo que tiene en sí unidad, substantividad y toteidad, y en la unidad, pluralidad y armonía; ó bien propia semejanza con Dios, como su ima-

1 « *Pulchritudo est rei bonitas, quatenus haec mente cognita delectat.* » Así ha sido definida recientemente la belleza por el ilustre KLEUTGEN *Inst. Theol.*, vol. I (Ratisbonnae, 1881), n. 713, pág. 418): la cual definición, aunque más concisa, ha venido á confirmar con la autoridad de su insigne autor, intérprete seguro de Santo Tomás de Aquino, la que otro sabio jesuita alemán, el célebre autor de la clásica obra intitulada *La belleza y las bellas artes* (versión española, 3.ª edición), nos dió diciendo: «La belleza de las cosas no es sino su intrínseca bondad, por la cual excitan la complacencia del espíritu racional, según que dicha bondad, en virtud cabalmente de esta complacencia, llega á ser la razón del deleite que experimenta el espíritu que la contempla (vol. I, VIII, pág. 127)». Recomendamos con el mayor encarecimiento y entusiasmo esta preciosa obra á todos los que deseen aprovecharse de la rica mies de doctrina que en ella ha acertado á recoger su esclarecido y piadoso autor († 1886), después de haber cultivado con grande ingenio y largo estudio el campo de la Estética en las obras de los filósofos antiguos de la escuela socrática, y en los Padres y Doctores de la Iglesia, y otros maestros sapientísimos en filosofía cristiana, no á la verdad sin limpiarlo de las malezas que han puesto en él los Vischer, Lotze, y en general los estéticos todos de las escuelas panteísticas y positivistas contemporáneas.

gen, y que por lo mismo, y mediante que el hombre tiene en sí estas propias cualidades, excita en él una actividad de igual carácter „ [1].

477. *P.* ¿Qué decís vos de esta definición?

R. Que es el concepto mismo de la belleza según San Agustín, pero falsificado y expresado con los términos propios del filosofismo panteístico de Krause. En efecto, la unidad, una de las tres " categorías „ ó " leyes „ que Krause considera en la belleza (las otras dos son la *substantividad* y la *toteidad* [2]), no es cierto la unidad que es forma del orden, y que en cierto modo contiene á la variedad, y se da en ella constituyendo de esta suerte la belleza, ni es tampoco la unidad numérica ó individual, sino lo que llama Krause *unidad de esencia*, ó sea la identidad específica ú homogeneidad (*Gleichartigkeit*), y la continuidad ó permanencia (*Stetigkeit*), de suerte que

1 *Compendio de Estética*, traducido del alemán por FRANCISCO GINER, l. 1, n. 8.

2 Así vuelve Giner á su dialecto el nombre alemán *Ganzheit* del original, que en castellano es *totalidad*. Tiberghien por su parte no dice en francés *toteité*, sino *totalité*. « L'infini exprime la *totalité* de l'essence. On ne peut l'expliquer qu'en disant qu' *il renferme tout*, qu'il est lui-meme *tout* ce qui est essentiel (*por consiguiente la esencia del hombre lo mismo que la del escaraбajo*). » *Theorie de l'infini*, cap. 1, n. 5.

para ser bella una cosa cualquiera debe tener la misma esencia que todas las de su clase, las cuales á su vez tienen por esencia la esencia "una y entera„, que en Krause es el sér de todas las cosas. La segunda categoría de la belleza, ó sea la *substantividad*, expresa también el mismo concepto panteístico; porque no consiste en otra cosa esta categoría de lo bello, según Krause, sino en subsistir la cosa bella *por sí, sin necesitar de ninguna otra cosa*, lo cual es propio de Dios. Pero la propiedad que más claramente descubre el espíritu panteístico de Krause es la *totalidad* ó *toteidad*, según la cual lo bello ha de ser "un todo antes y sobre todas sus partes, las cuales contiene desde luego en sí y debajo de sí como todo, y las determina conforme á su entera y propia esencia„ donde claramente se da á entender que el todo es antes que las partes (*vor und über allen seinen Theilen*), que el sér del todo no es, por consiguiente, el mismo sér de las partes tomadas juntamente, sino cierta manera de principio ó razón que contiene á modo de germen los organismos en que se desarrolla y manifiesta, v. gr., el organismo de una planta, el cual hace parte á su vez de otros todos, ú organismos superiores, que hacen parte de otros, y así su-

cesivamente, hasta llegar á los que realizan en forma más comprensiva la esencia que envuelve en sí todas las esencias, y que es el fundamento y raíz de toda cosa finita y determinada, con la cual hace una misma cosa ó esencia. Conforme á estos falsos principios se explica muy bien lo que enseña Krause diciendo que " no se opone á la ley de la unidad que un objeto bello y un artefacto bello sea á su vez miembro de la interior y subordinada variedad " [1]. Así se explica también lo que añade Krause, que " pues el fundamento de la belleza, como de todo sér finito y de toda propiedad determinada, es en último término el sér *uno*, absoluto é infinito, — Dios, — así hemos de referir la belleza á Dios " [2]; y que " las propiedades fundamentales de todo objeto bello como tal, ó de la belleza, son *las mismas* que las propiedades esenciales de Dios, con esta sola diferencia, que tales propiedades en los objetos bellos finitos se dejan ver como finitas, y en Dios, absoluta é infinitamente

1 « Auch streitet es nicht mit der Forderung der Einheit, dass ein Schönes und ein Schönes Kunstwerk... wiederum ein Glied der innern untergeordneten Vielheit einer höheren Einheit des Schönen. » *La Estética* de KRAUSE, en alemán, n. 11.

2 « Da der Grund der Schönheit, sowie aller endlichen Wesen und aller bestimmten Eigenschaften zuhöchst das Eine unbedingte und unendliche Wesen — Gott — ist, so haben wir... die Schönheit zu Gott zu beziehen. » Ibid. n. 22.

bello, como infinitas „ [1]. También se muestra el panteísmo estético allí donde dice Krause, que " la belleza no es conocida con toda verdad ni profunda y delicadamente sentida sino por aquellos que conocen y *sienten realmente á Dios* „ [2], es decir, que son una misma cosa con él, pues tienen conciencia de él como la tienen de sí mismos, lo cual concuerda con la segunda parte de la definición que dió Krause de lo bello, donde explica la razón del efecto causado por la belleza, que es por tener el hombre las propias cualidades de las cosas bellas, ó lo que es lo mismo, por ser un organismo [3] en que se desarrolla la esencia que contiene todas las cosas bellas.

1 « Die Grundwesenheiten alles Schönen, als solchen, oder der Schönheit sind also dieselben, als die Grundwesenheiten Gottes, nur dass sie an jedem endlichen Schönen als endliche und bedingte vorkommen, an Gott aber als dem unbedingten und unendlichen. » Ibid.

2 Ibid, versión de Giner.

3 « El carácter orgánico de un sér, dice Krause, consiste en esto: que sea un todo subsistente por sí que contenga en sí á un vario, cuyos miembros todos sean determinados según la esencia del todo para que convengan con el todo y ellos entre sí, y para que estén unidos entre sí y con el todo ó sean armónicos. » (*Abriss der Aesthetik*. Gottingen, 1837, n. 21.) Donde claramente se ve, que el todo, según Krause, es cosa distinta de los miembros, aun tomados estos juntamente, y que estos son determinados por él conforme á la propia esencia que en ellos se manifiesta y realiza. Aplíquese este concepto á la esencia infinita y absoluta que Krause reputa por el todo absoluto, y se echará de ver que esta esencia, en cuanto se determina á sí misma conforme á sí propia, des-

478. *P.* ¿Qué razones evidencian la falsedad de esta doctrina?

R. Lo primero, constituída según ella la belleza por las supremas categorías ó propiedades del sér que contiene en sí á todos los seres, como este sér sea en sí una esencia ó unidad privativamente indeterminada, aunque, por imposible, tuviera ella la facultad de determinarse á sí propia, pasando por sí misma de la potencia al acto, y de llenar su unidad vacía con variedad de seres, todavía carecería absolutamente de belleza, pues estaría privada de toda actualidad y perfección, siendo indiferente á todas las formas; y en suma tal que no puede considerarse en ella cosa alguna que contemplada por el entendimiento pueda cautivar al corazón. Lo segundo, como la belleza de las cosas finitas sea esencialmente la misma, según esta doctrina, que la belleza suprema donde está contenida, síguese de aquí, que pues esta última no es en Krause cosa alguna real y positiva, la primera tampoco puede tener realidad alguna: por donde es fácil ver cómo se desvanece y reduce á la nada, con el mismo fundamento en que la encierra Krause, toda la hermosura de la

arrollando la variedad de seres que contiene en su seno, y que son miembros suyos, es el universo mundo de Krause, ó sea la expresión indubitable del panteísmo.

criatura. Lo tercero, aunque Krause usa del nombre *semejanza* hablando de la belleza finita, diciendo de ella que es *semejante* á la belleza suprema; pero esa palabra no expresa en su doctrina el respecto que en la filosofía cristiana significa de las criaturas al Criador, sino lo que quiere decir Krause con ella, es que la belleza finita es una parte ó realización parcial de la belleza infinita de Dios, con la cual viene á ser una sola é idéntica belleza. Ahora bien; si la belleza infinita fuera una misma cosa con las bellezas finitas, por el mismo caso dejaría de ser infinita, porque lo infinito es de un orden infinitamente superior á todo lo que es finito, no pertenece á ningún genero ni especie, y sólo por vía de semejanza é imagen imperfecta puede ser representado de alguna manera por las cosas finitas según el grado que cada una de ellas tiene en la escala del sér y de la perfección de las criaturas, desde aquel en que éstas declaran solamente la existencia de su hacedor, hasta aquel otro en que las excelencias del orden espiritual permiten al entendimiento humano hacerse alguna idea aunque imperfectísima de las perfecciones divinas [1], escala de belleza que Krause des-

1 «Deus ita participatur a creaturis per similitudinem, quod tamen remaneat imparticipatus super omnia per proprietatem suae

truye confundiendo en las cosas bellas el concepto de *imagen* con el de simple *semejanza* ó vestigio [1], y atribuyéndoles á todas en razón de la unidad de esencia el mismo valor y dignidad [2]. En resolución, la teoría de Krause acerca de lo bello se opone absolutamente á la más pura enseñanza y tradición de la filosofía antigua, representada en primer término por Platón, y purificada y enriquecida por la sabiduría cristiana, según la cual el mundo que se ofrece ante nuestros ojos, con todas las bellezas que encierra, es fiel traslado del mundo inteligible y típico que existe en la divina inteligencia [3] al cual

substantiae. Unde si divina non cognoscuntur a nobis nisi solis participationibus *(esto es, por los efectos)*, consequens est, quod ipsa divina, qualia sunt, et quod secundum propriam rationem principii, et secundum quod ipsa divina collocantur in seipsis, sunt super omnia, sicut supra omnem mentem, et supra omnem substantiam, et supra omnem cognitionem.» *In S. Dionysium*, de divinis nominibus, cap. II, lect. 4.ª

1 Todos los efectos representan por algún modo á sus causas, pero con esta diferencia: que si la representan según la razón con que influyen en ellos, la semejanza del efecto con la causa es y se denomina *vestigio*; vestigio, por ejemplo, es el del fuego en la ceniza; y si la representa dando á entender por algún modo qué cosa sea la causa, la semejanza se llama *imagen*. En el mundo visible sólo del hombre se dice que es *imagen* de Dios. Krause, sin embargo, atribuye á todas las cosas esta razón de *imagen*, falsificada como todos los demás conceptos por la filosofía panteística.

2 «Todos los seres, dice Tiberghien, son *iguales* é idénticos en su esencia, en su infinidad relativa. La esencia *espiritual* y la esencia *física* son en el fondo *una sola y misma esencia*, manifestada por atributos distintos.» L. c., n. 20.

3 «Mundum intelligibilem, *dice San Agustín*, nuncupavit (*Pla-*

debe ajustarse por su naturaleza, bien que nosotros por la flaqueza y condición de nuestro entendimiento no veamos ese ejemplar ni contemplemos aquí bajo directamente la divina esencia, en la que está contenida eminencialmente la belleza y perfección que percibimos en las criaturas, de donde subimos á la consideración de la belleza increada, fuente y prototipo de toda hermosura. Pero lo que enseña Krause acerca de esta materia, aunque por los términos con que se muestra, se parece á cierto como vislumbre de la antigua sabiduría, en la realidad está separado de ella por un abismo, pues en la doctrina de Krause junto con el verdadero infinito desaparece la fuente y razon ideal de toda belleza, mostrándose en su lugar el sér indeterminado que á sí mismo se determina ó limita en forma de una variedad producida ciega y necesariamente, á la cual se da arbitrariamente el nombre de *belleza*.

479. *P.* ¿No puede decirse que la belleza es cosa subjetiva y dependiente de las disposiciones varias de los hombres, y, por consiguiente, variable y relativa?

tón) ipsam rationem sempiternam atque immutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret.» Retract. l. 1, c. 3.

R. No: la belleza es de suyo objetiva y real, la misma absolutamente para todos los hombres en quienes las facultades del alma han llegado á cierto grado suficiente de cultura. La razón es porque de los objetos en que se hallan las notas propias de la belleza, un *rostro hermoso* [1], por ejemplo, una *sonata de Mozart*, una *catedral gótica*, un *alma adornada con todas las virtudes cristianas*, no se dice que son bellos para unos, y para otros deformes, sino absolutamente se dice de ellos que son hermosos. Pruébase asimismo esta verdad por el común sentir de los hombres, que se echa aquí de ver en reconocerse en todas las artes reglas objetivamente necesarias, sin cuya observancia no resultan bellas las respectivas producciones artísticas. Pruébase por qué á los que se niegan caprichosamente á reconocer la belleza de tales obras se les considera destituídos del sentido de lo bello, ó sea de la facultad intelec-

1 En realidad no es lo mismo *hermoso* que *bello*. Hermoso, en latín *formosus*, viene de *forma*, tomada esta palabra en el sentido de cualidad que proviene en las cosas sensibles del vario tamaño ó magnitud de las partes, así como de su colocación, proporción y color (Véase el *Lexicon peripateticum* de SIGNORIELLO sobre las palabras *forma*, *figura*). Las cosas privadas de esta cualidad se llaman *deformes*. Esto no obstante, en sentido traslaticio se dicen *hermosas* las cosas puramente espirituales; así se dice, por ejemplo, la *hermosura de Dios* (este es precisamente el título de una de las admirables obras del Padre EUSEBIO NIEREMBERG). En este sentido *hermosura* no se distingue de *belleza*.

tual de discernirlo; y porque del autor de alguna obra notablemente bella se dice que ha obtenido fama imperecedera, etc.

480. *P.* ¿En que se diferencian entre sí el bien y la belleza?

R. El bien y la belleza no difieren entre sí en la realidad, sino sólo según nuestro modo de entender. Una cosa se dice *buena* en cuanto es simplemente término del apetito ó inclinación al bien; y la cosa misma se dice *bella*, no según que agrada simplemente al apetito, sino porque la vista ó conocimiento de ella agrada: lo bello es término también del apetito, pero no absolutamente, sino sólo en concepto de objeto próximo de la contemplación intelectual y consiguientemente á esta contemplación [1].

481. *P.* ¿En qué se diferencian una de otra la belleza y la verdad?

R. En su razón formal tan solamente, porque la belleza se funda en la verdad, y lo que se opone á la verdad ó á la verosimilitud, no es bello: así la una como la otra son objeto inmediato del entendimiento, pero las cosas se dicen verdaderas según que son ob-

1 «La belleza, dice Santo Tomás, sólo tiene razón de apetecible en cuanto induce la razón de bien: *pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum includit rationem boni: sic enim et verum appetibile est.*» In I sent.

jeto de nuestros actos meramente intelectuales, principalmente del juicio, y bellas se dicen en cuanto el orden ó perfección que contienen, se muestra con especial resplandor *(splendor veri)* incorporándose en cierto modo para el hombre, cuyo entendimiento en su estado actual se ayuda de formas sensibles, con estas mismas formas, y mostrándose en ellas de modo que hasta la misma sensibilidad toma parte en el placer estético, producido por la belleza.

482. *P.* ¿Dónde ha de buscarse, pues, la razón formal, ó sea la esencia de la belleza?

R. Siendo objetiva la belleza como verdaderamente lo es, aquello en razon de lo cual las cosas son y se dicen bellas, ha de buscarse en la misma entidad de la cosa según que dice alguna connotación al conocimiento y al apetito, como á su propio término.

483. *P.* ¿Qué elementos entran en la constitución real de la belleza?

R. De tres cosas consta la razón objetiva de belleza, á saber: la primera la integridad ó perfección que debe tener toda cosa según su naturaleza y su fin; la segunda la proporción ó conveniencia entre los elementos de ella, distintos los unos de los otros con distinción por lo menos virtual, los cuales han

de conspirar en la unidad del todo [1] de tal manera que cada uno de ellos corresponda á la respectiva naturaleza; y la tercera, la claridad y suavidad de la luz, tomada esta palabra en sentido lato, según que hace manifiesta alguna cosa á los ojos del alma [2].

484. *P.* ¿Cuál es la razón de causar deleite la belleza de las cosas como tal?

R. La razón porque nos deleitan las cosas bellas como tales, consiste en ser la aprehensión de la belleza bien y perfección del entendimiento, con el cual tienen tales cosas proporción y conformidad, pues en la belleza se contiene la razón de orden, y al entendimiento le es connatural y propio conocer el orden [3]. Así se explica también, que el sentido se deleite en las cosas debidamente proporcionadas que se ofrecen ante sus ojos, ó se perciben con los oídos, porque en

1 *Omnis pulchritudinis forma*, dice SAN AGUSTÍN, *unitas est.* Epist, 18.

2 «Primo quidem est institutum *(nomen lucis)* ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, *quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem.* Si ergo accipiatur nomen lucis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur». *S. Th.*, I, p. q. 67, a. 1.

3 *Rationis proprium est*, dice SANTO TOMÁS DE AQUINO, *cognoscere ordinem.* In I. Eth. Aristot. 1. lect. 1.

los sentidos se halla una como centella ó participación de la virtud intelectual [1].

485. *P.* ¿Qué divisiones suelen hacerse de la belleza?

R. La belleza ha sido dividida en *real, ideal* y *artificial*. Belleza real es la que pertenece á las cosas mismas, las cuales son tanto más bellas cuanto mayor es su bondad ó perfección intrínseca, y cuanto más exactamente responden al tipo específico respectivo. Belleza *ideal* es la de aquellas cosas que poseen la perfección correspondiente á su especie en grado tan eminente, que no se da ninguna de ellas que sea tan perfecta entre las que realmente existen [2]. Por último, se entiende por belleza artística ó artificial las obras ó producciones de las bellas artes, cuyo oficio es procurarnos la

1 *Quia sensus*, dice SANTO TOMÁS, *delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva* (I p. q. 5, a. 4, ad. 1). Bien será advertir que la vista y el oído, que son los sentidos que «aprehenden principalmente las cosas bellas (*qui praecipue respiciunt pulchrum*),» no lo aprehenden en realidad sino según que «sirven á la razón (*rationi deserviendo*, q. 31, a. 1).» Nadie á la verdad atribuye á los animales, en los que no se ordenan los sentidos al entendimiento, pues carecen de él, la percepción de la belleza.

2 Puede asimismo definirse la belleza ideal con PETAVIO, «la que representa en la mente los modos según los cuales la misma belleza divina puede ser participada por las cosas por vía de semejanza» y la belleza real, con VAN DER AAA, «la que existe en la naturaleza como manifestación concreta de la belleza ideal.»

viva y clara intuición de la belleza, perteneciente al orden suprasensible, concebido idealmente por el artista, cuya concepción debe representar algún objeto superiormente bello [1]. También se divide la belleza en *corpórea*, *espiritual* y *moral*. La belleza corpórea, llamada también *sensible*, por darse en cosas percibidas por los sentidos, bien que ella sea objeto de la aprehensión intelectual, es la que definió San Agustín: "La congruencia ó conformidad de las partes, acompañada de cierta suavidad de color [2]. La belleza *espiritual* ó *inteligible* es la que resplandece en las substancias inmateriales [3], en las cuales se consideran perfecciones esenciales, que pueden ser comparadas con las partes de los cuerpos, y perfecciones accidentales que hacen las veces del color con que éstos se nos muestran, pudiéndose así ver el orden que reina en todas ellas. Por último, la belleza moral

1 Véase á JUNGMANN, *La belleza y las bellas artes*, segunda parte, cap. XVIII, n. 502.—Bien será advertir que de la belleza artificial no trata la Metafísica, cuyo objeto es el ente real como tal, y no el ente *per accidens*, en que consiste todo artefacto.

2 Pulchritudo est congruentia partium cum quadam coloris suavitate. Epist. 151 ad Nebridium.

3 Ejemplo de hermosura espiritual es el que contiene el siguiente pasaje de San Basilio: «*Pulchra igitur est anima omnis, quae in propriarum virtutum symmetria conspicitur.*» Hom. in Ps. 29, n. 5.

es la que se halla en las acciones que hacen los hombres, de conformidad con las reglas eternas é inmutables de las costumbres.

486. *P.* ¿Es lo mismo bello que sublime?

R. Lo sublime no se distingue esencialmente de lo bello, sino antes es la belleza que en grado superior tienen las cosas cuya perfección es tanta, que excede sobremanera á nuestra capacidad, y causa en nuestro ánimo, juntamente con el deleite espiritual, cierto como estupor y reverencia [1].

487. *P.* ¿Se da asimismo belleza en Dios?

1 He aquí cómo le definió Jungmann: «La sublimidad no es otra cosa que una medida extraordinariamente alta, una plenitud de bondad intrínseca considerada como principio de un afecto del corazón, compuesto de amor y de respeto, por lo cual la cosa sublime es para nosotros, si por ventura la contemplamos, la razón de un gozo profundo mezclado de admiración, de un deleite suave, pero grave al mismo tiempo.» *La belleza y las bellas artes*, capítulo XII, n. 72. Posteriormente, en la segunda edición alemana de esta admirable obra, única en su género (Friburgo, Herder, 1884), el mismo autor, conformándose con la sentencia de Kleutgen—que cifra toda la fuerza de la oración sublime en que en la conveniente conmemoración de la cosa sublime el ánimo concibe, á veces por modo latente, el pensamiento de lo eterno y de lo infinito (*Ars dicendi*, n. 151)—define lo sublime diciendo, que «es sublime un objeto cuando ha sido hecho para despertar en el espíritu finito, siquiera sea obscuramente y como por vía de cierto presentimiento misterioso, el pensamiento acerca del espíritu infinito, del Señor eterno, increado y criador de todos los espíritus: *Erhaben ist ein gegenstand, wen er dazu angethan ist, in dem endlichen Geiste, ob auch nur unklar und wie in dunkler Ahnung, den Gedanken an den unendlichen Geist, an den ewerschaffenen ewigen Herrn und Schöpfer aller Geister zu wecken* (n. 150).»

R. Sobre toda belleza criada está con infinita ventaja la belleza del Criador, causa de toda la perfección, consonancia y claridad, así física como espiritual, que se contemplan en cada cosa según su propia especie ó número, y según su tendencia ú ordenación al fin último de todas ellas, que es también Dios, y de todo el orden que resplandece en el universo:

> ... pulchrum pulcherrimus ipse
> Mundum mente gerens, similique imagine formans [1].

Así Santo Tomás de Aquino, exponiendo lo que enseña el autor de *Divinis Nominibus*, dice que San Dionisio llama á Dios *supersubstantiale pulchrum*, porque á todas las cosas criadas les da Dios belleza, según el sér propio de cada una de ellas, y se la da en cuanto es causa de *la consonancia y claridad en todas ellas*. En Dios está, pues, la belleza como en su fuente, pues aunque es absolutamente simple, y la belleza consiste en el orden, el cual supone multitud y composición, pero en Dios todas las perfecciones de las cosas criadas están reunidas, sin límite ni imperfección alguna, porque como se dice en las escuelas, repitiéndose la sen-

1 Boecio, *De consol. philos.*, l. 3, metr. 9.

tencia del Areopagita: *Quae dispersa sunt in inferioribus adunantur in superioribus*, y así, aunque Dios es absolutamente simple, pero sus infinitas perfecciones entendemos que son el mismo Dios, y constituyen su absoluta unidad [1].

1 Véase á SANSEVERINO, *Ontologia*, cap. II, art. 10.

FIN DE LA METAFÍSICA GENERAL.

ÍNDICE

PÁGS.

Prefacio 1

LECCIÓN I. — *Introducción.*

1. Qué significa la palabra *filosofía*. — 2. Origen histórico de esta palabra. — 3. Qué entendían los antiguos por *sabiduría*. — 4. Qué se entiende por *ciencia* y por *conocimiento*. — 5. Definición de la filosofía. — 6. Su división. — 7. Valor y dignidad de la filosofía. — 8. Utilidad de su estudio 1

LECCIÓN II. — *Nociones preliminares.*

9. Qué sea *Metafísica*. — 10. Su objeto formal. — 11. Grado de abstracción que le corresponde. — 12. División de la Metafísica. — 13. Nombres que le dieron los antiguos. — 14. Valor y dignidad de la Metafísica. — 15. Es lo más elevado que tiene la filosofía. — 16. Es el fundamento de las otras ciencias. — 17. Necesidad de la Metafísica 6

LECCIÓN III. — *Del sér ó ente común.*

18. Qué significa la palabra *ens*. — 19. Otro significado de esta voz. — 20. Sentido de la misma según que se usa como nombre ó como participio. — 21. De qué modos son significados el sér de la esencia y el de la existencia. — 22. Explíquese el sentido de la palabra *ens*. — 23. Dos sentidos de la misma, uno lato y otro estricto. — 24. Los dos principios que dividen el *ens*. — 25. En qué se divide el ente objeto de la Metafísica. — 26. Otras divisiones del sér real 10

PÁGS.

LECCIÓN IV. — *Origen y valor objetivo de la idea de ens.*

27. Cuál es la idea primera de nuestro entendimiento. — 28. Qué sea lo primero que pensamos en las cosas sensibles. — 29. Propiedades de la idea primitiva de *ens*. — 30. Por qué manera de abstracción adquiere el entendimiento esta idea. — 31. Idea refleja del mismo. — 32. Diferencia entre una y otra. — 33. Cosas que representa la noción de *ens*. — 34. La idea de *ens* es objetiva. — 35. Idea de la *nada*. — 36. Dos modos de ser entendido el *no ser*. — 37. Conceptos que nacen de la unión de las ideas de ser y de no ser 18

LECCIÓN V. — *Refutación de varios errores sobre el concepto de sér.*

38. Error de los panteístas sobre el concepto de ser. — 39. Sofisma que cometen. — 40. Diferencia entre el sér *divino* y el sér *común* ó *ontológico*. — 41. Parménides y Hegel. — 42. Doctrina de Parménides. — 43. Juicio crítico de ella. — 44. Doctrina de Hegel. — 45. Su falsedad. — 46. Razones que alega Hegel. — 47. Respuesta. — 48. Juicio sobre el *werden* ó *devenir* de Hegel. — 49. Otras reflexiones contra su doctrina..... 26

LECCIÓN VI. — *Del ente considerado en orden á sus inferiores.*

50. La razón de *ens* se distingue de sus inferiores. — 51. El *ens* es predicado esencial de todas las cosas. — 52. Entra en todas las determinaciones con que unas cosas difieren de otras. — 53. No es propiamente género. — 54. No se predica siempre en el mismo sentido? — 55. Analogía del *ens* según que se predica de la substancia ó del accidente, de Dios ó de las criaturas. — 56. Objeción y respuesta 37

LECCIÓN VII. — *De la potencia y del acto.*

57. Qué sea *potencia* y en qué se divida. — 58. Qué actos corresponden á la potencia *activa* y á la

PÁGS.

pasiva.—59. División de la potencia pasiva.—60. Qué sea potencia *objetiva.* —61. Posibilidad *intrínseca* y posibilidad *extrínseca.*—62. Posibilidad *física* y posibilidad *moral.* —63. Qué se entiende por *acto.* — 64. Relación de la potencia al acto, y sentido de las expresiones *ser acto* y *ser en acto, ser potencia* y *ser en potencia.*—65. Divisiones del acto según que es considerado absoluta ó relativamente: acto *entitativo* y acto *formal;* acto *puro* y *no puro;* acto *primero* y acto *segundo.*—66. Axiomas de la Escolástica sobre el acto y la potencia 45

LECCIÓN VIII. — *Del principio de contradicción.*

67. Axiomas fundados en el concepto de sér. — 68. Cómo se formulan los tres principios que en este concepto se fundan. — 69. Por qué se usa en el de contradicción de las voces *idem* y *simul.* — 70. Cuál de estos tres principios es el generalmente usado. — 71. Otros principios primeros además del de contradicción. — 72. El principio de contradicción es verdadero principio. — 73. Es el principio absolutamente primero.—74. No se le puede tener por verdad en que se contengan las demás verdades. — 75. El *cogito, ergo sum* no es primer principio. — 76. Objeción y respuesta..... 52

LECCIÓN IX. — *De la esencia y de la existencia.*

77. Qué sea *esencia.* — 78. La esencia considerada en sí misma.—79. Otros nombres de la esencia.—80. La esencia en orden al entendimiento. — 81. Idem en orden á la operación. — 82. ¿Son las esencias de las cosas simples ó compuestas?—83. ¿Nos son del todo desconocidas?—84. Pruébase que no son meras ficciones.—85. Pruébase asimismo que no son cosas enteramente ocultas. — 86. El conocimiento que tenemos de las esencias es *discursivo* y no *intuitivo.* — 87. Es imperfecto y deficiente, así extensiva como intensivamente. — 88. Propie-

PÁGS.

dades de las esencias. — 89. Qué especie de eternidad, necesidad é inmutabilidad es la que les conviene. — 90. De Dios tienen las esencias sus principios constitutivos. — 91. No penden de la libre voluntad de Dios.—92. ¿De qué penden las esencias de las cosas?..... 59

LECCIÓN X. — *Continuación de la anterior sobre la esencia y la existencia.*

93. Qué sea *existencia*. — 94. Distinción entre la esencia y la existencia en las cosas criadas, — 95. Razones en pro de esta sentencia.— 96. Dificultad presentada contra esta prueba.— 97. Respuesta. — 98. Otras razones de la distinción real.—99. Defectos que se notan en los discursos de los que impugnan esta distinción..... 72

LECCIÓN XI. — *Del ente de razón y de su diferencia del sér ideal.*

100. Qué sea *ente de razón*. — 101. Varios modos con que alguna cosa puede tener sér en el entendimiento. — 102. Diferencia entre el ente *ideal* y el ente *de razón*. — 103. De cuántos modos sea el ente de razón. — 104. En qué se divide el ente de razón *fundado*. — 105. En qué se divide la *carencia*. — 106. Qué inclina á la mente á formar entes de razón. — 107. ¿Son entes de razón las ficciones de la imaginación? 82

LECCIÓN XII. — *De las propiedades trascendentales del ente.*

108. Propiedades *trascendentales* del ente, y qué otros nombres llevan. — 109. En qué sentido se dicen *propiedades del ente*. — 110. ¿Son *reales* estos atributos, ó *fabricados* por el entendimiento? — 111. Cuántos sean los atributos del ente..... 89

LECCIÓN XIII. — *De la unidad.*

112. Lo que significa la palabra *uno*. — 113. Qué añade el concepto de *uno* al de *ente*. — 114. Sér y uso se convierten entre sí. — 115. La unidad *predicamental*. — 116. Diferencia entre *uno* y

PÁGS.

único. — 117. — De cuántos modos sea la división negada por la unidad. — 118. Divisiones de la unidad formal. — 119. Lo uno *per se*, y lo uno *per accidens*. — 120. Unidad de *simplicidad*, y unidad de *composición*. — 121. En qué se divida la unidad de composición. — 122. Unidad *universal* y unidad *numérica*. — 123. Diferencia entre el sér uno con unidad numérica, y sér uno con unidad de universalidad. — 124. Qué se entiende por *multitud*.—125. Orden entre los conceptos de que se siguen respectivamente la unidad y la multitud. — 126. Qué sea *número*, y en qué se diferencia de la multitud. 92

LECCIÓN XIV. — *De la identidad y de la distinción.*

127. Qué sea *identidad*. — 128. Qué cosas deban distinguirse en el concepto de identidad. — 129. ¿Qué clase de relación implica el nombre *idem*. — 130. Qué clase de unidad sirve de fundamento al concepto de identidad. — 131. ¿Cuántas maneras hay de identidad? — 132. Verdadero sentido del principio de identidad. — 133. ¿En qué se divide la identidad *real*? — 134. ¿En qué se divide la identidad *propiamente dicha*? — 135. ¿En qué se divide la *semejanza*? — 136. Qué cosas se digan *distintas*, y en qué consista la *distinción*. — 137. A qué se oponga la distinción. — 138. Cuántas maneras haya de distinción. — 139. ¿En qué se divide la distinción *real*? — 140. Signos de distinción real. — 141. De cuántos modos sea la distinción *lógica*. — 142. La distinción *formal* de Scoto. — 143. Juicio de los demás filósofos sobre esta distinción 99

LECCIÓN XV. — *De la verdad.*

144. Qué sea *verdad*, y especies que hay de ella. — 145. Qué sea verdad *metafísica*, y con qué otros nombres se la denomine. — 146. En dónde se encuentre primeramente la razón de verdad. — 147. Bajo qué concepto se dice que la verdad *se identifica* con las cosas, y bajo qué

PÁGS.

otro, que éstas se dicen *verdaderas* con denominación extrínseca. — 148. Orden que se considera tratándose de la verdad ontológica. — 149. *Sér* y *verdadero* se convierten entre sí. — 150. Propiedades de la verdad ontológica. — 151. Respectos según los que atribuimos á la verdad tales propiedades. — 152. Qué se oponga á la verdad ontológica, y de cuántos modos se diga *falsa* alguna cosa. — 153. Respóndese á los que dicen que no hay otra verdad sino la que se identifica con el sér absoluto. — 154. Escuelas en que se ha profesado la teoría de la verdad que llaman *relativa*. — 155. Razones decisivas contra los errores de tales escuelas..... 111

LECCIÓN XVI. — *Del bien.*

156. En qué consista la razón de *bien*. — 157. Qué sea *apetibilidad*. — 158. La razón de ser apetecible el bien. — 159. A qué se da el nombre de *perfección*. — 160. Diferencia entre *bien* y *sér*. — 161. Qué añada el concepto de bien al de sér. — 162. Objeción contra la definición aristotélica del bien, y respuesta. — 163. Lo verdadero y lo bueno comparados entre sí. — 164. El sér se refiere á la voluntad en razón de apetecible por modo diferente de aquél con que se refiere al entendimiento en razón de cognoscible. — 165. Diferencia entre el sér y la verdad. — 166. Divisiones del bien. — 167. Bien *absoluto*, y bien *relativo*. — 168. *Verdadero* y *aparente*. — 169. *Principal* y *secundario*. — 170. *Honesto, útil* y *deleitable*. — 171. Explicación del aforismo, *Bonum est diffusivum sui*. — 172. No es lo mismo *amable* que *apetecible*. — 173. Bien *metafísico*, bien *físico* y bien *moral*..... 121

LECCIÓN XVII. — *Del mal.*

174. Qué se entienda por *mal*. — 175. ¿Es algo positivo ó negativo? — 176. En dónde reside el mal. — 177. Qué bien es el que quite el mal en el sujeto donde éste se halla. — 178. Cuál sea la causa del mal. — 179. De qué modo acaece el defecto de la forma en el efecto. — 180. Di-

PÁGS.

visión del mal. — 181. — Mal *absoluto*, y mal *relativo*. — 182. Mal *físico*, y mal *moral*. — 183. Mal de *culpa*, y mal de *pena*. — 184. No se da un mal supremo que sea causa de todo mal.... 130

LECCIÓN XVIII. — *De las categorías.*

185. Qué se entienda por *categorías*. — 186. Qué signifiquen en último análisis las categorías. — 187. Modos diferentes con que exponen respectivamente las categorías la lógica y la metafísica. — 188. Qué sér es el que se considera como principio de las categorías. — 189. Examen de la opinión de Kant. — 190. Principio de Hegel, Krause y Gioberti. — 191. Cuál sea la verdadera doctrina en este punto. — 192. De qué modo se deba entender la división del ente común en categorías. — 193. Los dos supremos géneros de categorías. — 194. Categorías comprendidas debajo de la de accidente..... 137

LECCIÓN XIX. — *De la substancia.*

195. Qué signifiquen las voces *substancia* y *accidente*. — 196. Definición de la substancia. — 197. Cómo la definieron Descartes y Espinosa. — 198. Vicio de sus definiciones. — 199. Cómo la definió Locke. — 200. La definición de Locke se opone á la sana doctrina. — 201. Origen de la idea de substancia. — 202. Valor objetivo del concepto de substancia. — 203. Consecuencias contra la definición de Locke. — 204. Divisiones de la substancia. — 205. Substancia *completa*, y substancia *incompleta*. — 206. Qué sea *individuo*. — 207. Principio de *individuación*..... 145

LECCIÓN XX. — *Continuación de la anterior: qué sean subsistencia, supuesto y persona.*

208. Qué sea *subsistencia*. — 209. Qué se entienda por *supuesto*. — 210. Definición de la *persona*. — 211. Si consista el sér de persona en la conciencia de sí. — 212. La identidad de la persona no consiste en la conciencia de las propias acciones y en la memoria. — 213. ¿Es la

PÁGS.

subsistencia algo positivo distinto de la esencia individua? — 214. Juicio sobre las dos sentencias contrarias que se han sostenido sobre esta cuestión..... 157

LECCIÓN XXI. — *Del accidente en general.*

215. Qué cosa sea *accidente*. — 216. El sér del accidente es realmente distinto del sér de la substancia. — 217. El accidente es sér del ente. — 218. Divisiones del accidente. — 219. Si puedan existir los accidentes físicos sin inherencia actual en la substancia. — 220. Demostración de esta verdad. — 221. Dificultades contra esta conclusión. — 222. Solución de las mismas... 164

LECCIÓN XXII. — *De la cantidad.*

223. Qué se entiende por *cantidad*. — 224. Qué efectos causa la cantidad en la substancia. — 225. La cantidad se distingue realmente de la substancia. — 226. Tres propiedades de la cantidad. — 227. Divisiones de la cantidad. — 228. En qué se divide la cantidad *continua*. — 229. Partes de la cantidad continua. — 230. A qué otra cosa se da el nombre de *cantidad*.... 171

LECCIÓN XXIII. — *De la cualidad.*

231. Qué sea *cualidad*. — 232. En qué se distingue la cualidad de las otras categorías. — 233. Especies en que se divide la cualidad. — 234. *Hábito* y *disposición*. — 235. Condiciones para que una cosa sea capaz de hábitos. — 236. Especies de hábito. — 237. *Potencia* é *impotencia*. 238. *Pasión* y *cualidad pasible*. — 239. *Figura* y *forma*. — 240. Propiedades de la cualidad.. 177

LECCIÓN XXIV. — *De la categoría de relación.*

241. Qué sea *relación*. — 242. Qué cosas deben distinguirse en toda relación. — 243. División de la relación. — 244. Qué exija toda relación. — 245. Qué especies de relaciones reales suelen distinguirse. — 246. Relación *mutua* y *no mutua*. — 247. *Secundum esse* y *secundum dici*. —

PÁGS.

248. Defínanse estas últimas. — 249. Relación *trascendental* y relación *predicamental*. — 250. Diferencia entre la relación *secundum esse* y la relación *secundum dici*. — 251. Dánse relaciones reales. — 252. La relación real distinta de su fundamento..... 184

LECCIÓN XXV. — *De la acción y de la pasión.*

253. Predicamentos de *acción* y *pasión*. — 254. ¿Qué se entienda bajo los nombres *efecto*, *agente* y *paciente*? — 255. Distínguese la *acción* del *movimiento* y de la *relación*. — 256. La acción y la pasión se distinguen entre sí. — 257. Acción *inmanente* y acción *transitiva*. — 258. Lo que han dicho algunos para negar la acción de unas cosas en otras: solución de la dificultad.— 259. Sujeto en que se considera la acción transitiva. — 260. Qué se requiera para la acción de un sér en otro. — 261. Acciones *instantáneas* y acciones *sucesivas*. — 262. Tesis ó conclusiones acerca de las mismas. — 263. Diferencia entre la *simple acción* y la *creación*, y entre *generación* y *alteración*. — 264. Lo que debe notarse en orden á la creación..... 194

LECCIÓN XXVI. — *Del principio y de la causa.*

265. *Principio* y *principiado*. — 266. Qué requiera la razón de principio. — 267. Qué conexión debe mediar entre el principio y el principiado. — 268. Ordenes en que se da esta conexión, y principios que resultan de ella. — 269. Qué se entienda por *causa*. — 270. Diferencia entre causa y principio. — 271. Distínguese la causa de la *condición* y de la *ocasión*. — 272. Cuatro géneros de causas. — 273. Otras maneras de causa reductible á las anteriores. — 274. Causa *interna* y causa *externa*: causa *real* y causa *intencional*: causas *coordinadas* y causas *subordinadas*. — 275. Orden de prioridad entre las causas comparadas entre sí y con el efecto..... 206

PÁGS.

LECCIÓN XXVII. — *Del origen y valor objetivo de la idea de causa.*

276. Origen de la idea de causa. — 277. Qué origen le han atribuído los filósofos no escolásticos. — 278. Vicio de la teoría de Locke. — 279. Hume. — 280. Reacción contra la teoría sensualista. — 281. Tesis de la sana filosofía. — 282. Pruébase que de hecho tenemos la idea de causa. — 283. Es falso que la idea de causa provenga sólo de la experiencia. — 284. La experiencia no es ajena á la formación de la idea de causa. — 285 Razones que hay para afirmar que la idea de causa es objetiva. — 286. Consecuencias que se siguen de aquí..... 212

LECCIÓN XXVIII. — *De la causa eficiente.*

287. Qué se entiende por causa *eficiente*. — 288. A qué se da el nombre de *condición* y de *ocasión*. — 289. Qué especies hay de condiciones. — 290. En qué se divide la causa eficiente..... 223

LECCIÓN XXIX. — *De los principios con que obra la causa eficiente y de la causalidad de la misma.*

291. Qué principios de acción se consideran en las causas eficientes. — 292. Cuáles son los principios con que las substancias compuestas producen sus efectos. — 293. Si las substancias criadas pueden ser consideradas como principio inmediato y próximo de la acción. — 294. Cómo se prueba que las *potencias naturales* son distintas de las substancias que con ellas obran. — 295. Dificultades contra esta tesis. — 296. Respuesta. — 297. De donde proceden las potencias naturales. — 298. A qué se llama *resultancia*. — 299. Razones para creer que las potencias naturales dimanan por resultancia de las respectivas substancias. — 300. En qué consiste la causalidad de la causa eficiente, y qué sea *causalidad*. — 301. Condiciones para el ejercicio de la causa eficiente. — 302. De cuántos modos se dice *estar presente* el agen-

PÁGS.

te. — 303. Qué sea *instrumento* ó causa *instrumental*. — 304. Modos con que un agente se dice que *obra con virtud propia*. — 305. Virtud con que obra la causa instrumental. — 306. Si además de la noción que recibe de la causa instrumental tiene la instrumental alguna virtud propia con que coopere para el efecto de la causa principal. — 307. Especies de instrumento..... 230

LECCIÓN XXX.—*De cómo se contiene bajo algún concepto en la causa adecuada la perfección del efecto.*

308. De qué modos puede contener la causa la perfección del efecto. — 309. La perfección del efecto se da por alguno de estos modos en la causa. — 310. Respóndese á las objeciones. — 311. Axiomas de la escuela tocantes á la causa, comparada con el efecto..... 243

LECCIÓN XXXI. — *De la eficiencia de las cosas criadas.*

312. Filósofos que han combatido la virtud eficiente de las cosas criadas. — 313. Ocasionalismo. — 314. Grados y diferencias entre los ocasionalistas. — 315. Ocasión para el error de los antiguos ocasionalistas. — 316. Demostración de la realidad y eficiencia de las causas segundas. — 317. Consecuencias absurdas de la teoría de las causas ocasionales. — 318. Argumento de los ocasionalistas. — 319. Es falso que todo efecto sea verdadera creación. — 320. Respóndese á las objeciones relativas á las mismas cosas criadas. — 321. Item á los argumentos que se fundan al decir de sus autores en ser Dios causa universal, perfectísima y absoluta..... 252

LECCIÓN XXXII. — *De la causa material y de la formal.*

322. Sentido de las palabras *forma* y *materia*. — 323. División que suele hacerse de la materia. — 324. De cuantos modos puede estar la for-

PÁGS.

ma en la materia. — 325. En qué se divide la materia *ex qua*. — 326. Materia *prima* y materia *segunda*. — 327. De cuantos modos se dice y entiende la forma. — 328. En qué se divide la forma *intrínseca*. — 329. Causalidad de la materia y de la forma. — 330. Cómo se llama el efecto causado por la forma y en qué se divide. — 331. La materia y la forma son verdaderas causas. 265

LECCIÓN XXXIII. — *De la causa final.*

332. Qué cosa sea *fin*. — 333. Sentido de la palabra *gracia* en la definición del fin. — 334. Qué signifiquen los nombres *intención*, *motivo*, *medio* y *remedio*. — 335. Dos maneras de considerar al fin. — 336. El fin debe ser tenido por causa verdadera y propiamente dicha. — 337. Cómo se entiende que el fin sea principio y término. — 338. Principales divisiones del fin. — 339. En qué consista la razón ó virtud de causar propia del fin. — 340. Qué condición requiera la razón de causar propia del fin para mover el apetito ó inclinación del agente. — 341. La razón de la causalidad final *in actu primo* no es la aprehensión del bien, sino el mismo bien aprehendido. — 342. En qué consista la causalidad del fin considerada *in actu secundo*. — 343. Qué especie de moción sea la que recibe el agente del fin. — 344. Aforismos de las escuelas sobre la causalidad del fin. 275

LECCIÓN XXXIV. — *Que todo agente obra por algún fin.*

345. Razones con que se evidencia que todo agente obra por algún fin. — 346. Demuéstrase esta misma verdad en los seres dotados de virtud conoscitiva. — 347. Cómo se enuncia en las escuelas el modo de obrar *propter finem* de las varias clases de agentes. — 348. Insuficiencia de la causa material y de la eficiente para producir en sus efectos el bien que respectivamente conviene á todo lo que es producido por dichas causas. — 349. Valor ó importancia que

PÁGS.

en las ciencias tiene el estudio de las causas finales..... 290

LECCIÓN XXXV. — *De la causa ejemplar.*

350. Qué sea causa *ejemplar*. — 351. Qué se entienda aquí por *forma* ó *idea*. — 352. Qué especie de idea debe de tener ante sus ojos el artífice. — 353. En qué consista la causalidad de la causa ejemplar. — 354. El artista necesita de ejemplares á qué mirar. — 355. A qué género de causa se reduce *más propiamente* la *idea*. — 356. Razón de decirse *más propiamente*..... 299

LECCIÓN XXXVI.— *Del principio de causalidad y del de razón suficiente.*

357. Principios de causalidad y de razón suficiente. — 358. Juicio que debe formarse de la evidencia de aquel principio. — 359. Vano reparo de Kant contra la evidencia del principio de causalidad. — 360. El caso fortuito, absolutamente tomado, implica contradicción. — 361. Fórmulas diversas del principio de razón suficiente. — 362. Qué signifique la expresión *razón suficiente*. — 363. Juicio verdadero acerca de este principio. — 364. En qué se distingan entre sí el principio de causalidad y el de razón suficiente..... 305

LECCIÓN XXXVII. — *De la perfección del sér.*

365. Qué cosa se diga perfecta. — 366. Qué cosas se digan *absoluta* y qué otras *relativamente* perfectas. — 367. Qué sea *perfección*. — 368. Perfecciones *parciales* y perfección *total*. — 369. De cuantos modos entendemos que es la perfección de alguna cosa. — 370. Orden que debe considerarse entre los tres modos de la perfección de ella. — 371. Orden que se da entre los seres que tienen un mismo fin. — 372. Norma según la cual se juzga de la perfección del ente relativo. — 373. Razones que evidencian ser más perfecto el ente cuanto es

PÁGS.

más noble su fin, cuanto de menos potencias y actos necesita para conseguirlo y cuanto más perfecta es su operación. — 374. Perfecciones *puras ó simples* y perfecciones *mixtas*. — 375. De cuántos modos se diga que está la perfección en algún sujeto. — 376. En qué cosas se considera la perfección por la Ontología. — 377. Orden que debe seguirse en el tratado acerca de la perfección..... 312

LECCIÓN XXXVIII — *De lo simple y de lo compuesto.*

378. Qué cosa se diga *simple* y qué otra *compuesta*. — 379. La simplicidad y la composición no son perfecciones absolutas, distintas del sujeto simple y del compuesto respectivamente. — 380. Lo simple más perfecto que lo compuesto. — 381. Razón de ser más uno lo simple que lo compuesto. — 382. La simplicidad es perfección positiva. — 383. Origen de la idea de lo compuesto. — 384. Tres maneras de composición: *física*, *lógica* y *metafísica*, y cuál de ellas es excluída por lo simple. — 385. Simplicidad superior á la que sólo excluye á la composición física. — 386. Excelencias de lo simple sobre lo compuesto, derivadas de su misma simplicidad. — 387. Qué añada el concepto de *todo* al de *compuesto*, y en qué se distinga de lo *perfecto*. — 388. ¿Se da alguna distinción real entre el todo y las partes que le componen? — 389. Conclusiones en que se compendia la doctrina de lo simple y de lo compuesto comparados entre sí..... 323

LECCIÓN XXXIX.—*De lo infinito y de lo finito.*

390. Qué se entienda por *finito* y qué por *infinito*. — 391. La idea del ente finito ¿es positiva ó negativa? — 392. Origen de la idea de lo finito. — 393. Objeciones y respuestas. — 394. En qué se divida lo infinito. — 395. División de lo infinito *secundum quid*. — 396. Item en *privativo* y *negativo*. — 397. De la definición de lo

PÁGS.

infinito dada por Aristóteles puede entenderse proporcionalmente de las tres maneras de infinito. — 398. Propiedades que convienen á lo infinito según la definición de Aristóteles. — 399. El concepto de lo infinito entre los panteístas. — 400. Monstruosidad de este concepto..... 332

LECCIÓN XL.—*De la existencia y naturaleza de la idea de lo infinito.*

401. En nuestro entendimiento se da la idea de lo infinito. — 402. En qué se distinga la idea de lo *infinito* de la idea de lo *indefinido*. — 403. Distinción entre la idea de lo infinito y la de *todo absoluto*, ó universidad de cosas. — 404. Diferencia entre la idea de lo infinito y la idea comunísima de sér. — 405. Objeciones contra la idea de lo infinito, y respuesta que debe darse á ellas. — 406. Qué exprese la idea de lo infinito considerado absolutamente.—407. La noción de lo infinito en parte es positiva, y en parte negativa..... 346

LECCIÓN XLI. — *Del origen y valor objetivo de la idea de lo infinito.*

408. Origen de la idea de lo infinito. — 409. Esta idea no es innata. — 410. En qué se fundó Descartes para decir que es innata la idea de lo infinito. — 411. Origen que atribuyen los ontologistas á la idea de lo infinito. — 412. Razones contra la doctrina de Locke acerca del origen de esta idea. — 413. Punto de partida de Locke para llegar á concebir el absurdo origen que atribuye á dicha idea. — 414. Verdadero origen de la idea de lo infinito. — 415. Nuestra idea primitiva de lo infinito es abstracta é incompleta. — 416. Origen de la idea de lo infinito según aquel grado de perfección que puede tener en nuestro entendimiento. — 417. La causa absolutamente primera es acto purísimo, simplicísimo é infinitamente perfecto. — 418. Infinidad que conviene al sér divino, y á qué otra infinidad la contrapone Santo Tomás. —

PÁGS.

419. Otras razones que confirman el concepto de lo infinito. — 420. La infinidad de Dios se prueba también *a posteriori*, ó sea por la infinidad de su poder, y la infinidad de su poder se prueba por la infinidad de su esencia..... 352

LECCIÓN XLII. — *Del concepto de lo infinito según el ontologismo panteístico.*

421. Qué enseñe el ontologismo panteístico en orden á lo infinito.—422. Juicio de la ontología sobre el ontologismo panteístico. — 423. Los krausistas niegan la razón de causa eficiente.— 424. Krause confunde el concepto de *infinito* con el de *todo*. — 425. Suprimiendo la razón real de infinito, y reduciéndola al infinito privativo, el krausismo cae en el nihilismo. — 426. Rebátese lo que alega Krause para rechazar la nota de panteísta. — 427. Claves de las antinomias y contradicciones de Krause. — 428. Respóndese á los que repiten con Krause que la doctrina que llaman de "la vista de Dios„ concierta con la doctrina de los Santos Padres. — 429. Qué signifique la complexión simplicísima que hay en Dios de toda perfección y entidad..... 371

LECCIÓN XLIII. — *Del infinito sincategoremático.*

430. En qué cosas concebimos el infinito sincategoremático. — 431. Razones que prueban la posibilidad del infinito sincategoremático en cantidad dimensiva. — 432. Según el modo como se considere á la cantidad dimensiva, así tiene ella ó no límites definidos. — 433. Razones que evidencian la posibilidad del infinito potencial en la multitud. — 434. Posibilidad del infinito potencial tratándose de la perfección de las criaturas. — 435. No puede ser producida ninguna criatura infinita según su esencia y como tal más perfecta que toda cosa finita. — 436. Tampoco puede ser infinita ninguna criatura en cuanto á los grados de perfección..... 391

PÁGS.

LECCIÓN XLIV. — *De la imposibilidad del infinito categoremático en razón de la cantidad.*

437. Imposibilidad de una multitud actualmente infinita. — 438. Absurdos que se siguen de admitir tal multitud. — 439. Es imposible una mole infinita. — 440. En qué sentido se dice que son en número infinito las cosas posibles según que Dios las conoce. — 441. Doctrina de Krause sobre el supuesto número infinito. — 442. Es falso que la esencia de las cosas exija infinidad de individuos. — 443. Para probar la posibilidad del modo infinito, carecen también de valor la ley de la divisibilidad y el cálculo infinitesimal. — 444. En qué sentido suelen usar los matemáticos de la palabra *infinito*. — 445. Qué cosas pone Krause entre sus infinitos relativos. — 446. Idealismo panteístico de Krause 398

LECCIÓN XLV. — *Del ente necesario y del contingente.*

447. Qué se entiende por *necesario* y qué por *contingente*. — 448. En qué se divide la necesidad. — 449. Si en las cosas contingentes se dá necesidad hipotética. — 450. División de la necesidad absoluta. — 451. El ente llamado *a se* y el sér necesario se convierten entre sí. — 452. El sér absolutamente necesario es realísimo. — 453. Imposibilidad de que sea contingente todo lo que es. — 454. Proposiciones que se siguen de la doctrina sobre el ser necesario y el contingente..... 417

LECCIÓN XLVI. — *Del sér mutable y del sér inmutable.*

455. Qué sea *mutación* y qué mutabilidad. — 456. Qué cosas requiera toda mutación. — 457. Divisiones de la mutación. — 458. Mutación *instantánea* y mutación *sucesiva*. — 459. Mutación *externa* y mutación *interna*. — 460. Mutación *substancial* y mutación *accidental*. — 461. *Crea-*

PÁGS.

ción y *destrucción total* no son lo mismo que *mutación* propiamente dicha. — 462. Qué sér es absolutamente inmutable, y qué otro está sujeto á mutación. — 463. Dos modos con que puede decirse *mutable* alguna cosa. — 464. Falsedad de los conceptos de Schelling y Hegel acerca de lo absoluto..... 422

LECCIÓN XLVII. — *Del orden.*

465. Qué cosa sea *orden*. — 466. Principio del orden. — 467. Especies de orden que proceden del principio del orden mismo. — 468. Qué cosas se dice que tienen prioridad, tratándose del orden, y qué maneras de prioridad se consideran. — 469. De cuántos modos se considere la prioridad de naturaleza. — 470. Qué otras divisiones se hagan del orden. — 471. El orden es siempre producido por alguna causa. — 472. Cuál sea la causa del orden.—473. Objeciones y respuesta..... 430

LECCIÓN XLVIII. — *De la belleza.*

474. A qué se debe el nombre de *bello*. — 475. Otras definiciones de lo bello. — 476. La belleza según Krause. — 477. La definición de la belleza dada por Krause es panteística. — 478. Razones que evidencian la falsedad de esta doctrina. — 479. La belleza es de suyo objetiva. — 480. Diferencia entre el bien y la belleza. — 481. Item entre la belleza y la verdad. — 482. En qué está la razón formal de la belleza. — 483. Elementos que entran en la constitución real de la belleza. — 484. Cuál sea la razón de causar deleite la belleza de las cosas como tal. — 485. Divisiones de la belleza.—486. Qué cosa sea lo sublime.—487. Dios es la misma belleza..... 436

FIN DEL ÍNDICE.